المقالات السادسة

بسم الله الرحمن الرحيم

(نصوص في تقديس التبيين عن القوانين في ميراث المسلمين)

النصّ الأوّل: من كتاب ذكر المعتزلة للمرتضى.

{قال القاضي: ولما منع الرشيد من الجدال في الدين وحبس أهل علم الكلام، كتب إليه ملك السند "إنك رئيس قوم لا يُنصِفون ويُقلِّدون الرجال ويغلبون بالسيف فإن كنت على ثقة من دينك فوجّه إليّ من أناظره فإن كان الحقّ معك اتّبعناك وإن كان معي تبعتني". فوجّه إليه قاضياً وكان عند الملك رجل من السمنية وهو الذي حمله على هذه المكاتبة، فلما وصل القاضي إليه أكرمه ورفع مجلسه فسأله السمني فقال "أخبرني عن معبودك، هل هو القادر؟" قال "نعم". قال"أفهو قادر على أن يخلق مثله؟" فقال القاضي "هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة وأصحابنا ينكرونه". فقال السمني "مَن أصحابك؟" فقال "فلان وفلان" وعدّ جماعة من الفقهاء. فقال السمني للملك "قد كنت أعلمتك دينهم وأخبرتك بجهلهم وتقليدهم وغلبتهم بالسيف". قال فأمر ذلك الملك القاضي بالانصراف وكتب معه إلى الرشيد "إنّي كنت بدأتك بالكتاب وأنا على غير يقين مما حُكي لي عنكم فالآن قد تيقّنت ذلك بحضور القاضي" وحكى له في الكتاب ما جرى. فلما ورد الكتاب على الرشيد قامت قيامته وضاق صدره وقال "أليس لهذا الدّين مَن يُناضل عنه" قالوا "بلى يا أمير المؤمنين، هم الذين نهيتهم عن الجدال في الدين وجماعة منهم في الحبس"، فقال "أحضروهم". فلما حضروا، قال "ما تقولون في هذه المسألة؟". فقال صبي من بينهم "هذا السؤال محال؛ لأن المخلوق لا يكون إلا مُحدثاً، والمحدث لا يكون مثل القديم" فقال "استحال أن يُقال: يقدر على أن يخلق مثله أو لا يقدر كما استحال أن يُقال يقدر أن يكون عاجزاً أو جاهلًا". فقال الرشيد "وجّهوا بهذا الصبي إلى السند حتى يناظرهم". فقالوا "إنه لا يؤمَن أن يسألوه عن غير هذا فيجب أن توجه من يفي بالمناظرة في كل العلم". قال الرشيد "فمَن؟". فوقع اختيارهم على معمر. فلما قرب من السند بلغ خبره ملك السند فخاف السمني أن يفتضح على يديه وقد كان عرفه من قبل، فدسّ مَن سمّه في الطريق فقتله}.

أقول: مقالتنا هذه مبنية على الاختصار في التعليق والعبرة بها في النصوص ذاتها، فإنما نشير إشارة إلى محتوياتها. والله يفتح بما يشاء وهو السميع العليم.

فأوّل ما نشير إليه هو منع هارون العبّاسي للجدال في الدين وحبسه لأهل علم الكلام. منع الجدال في الدين من حيث هو منع يعتبر رأياً من الأراء المقبولة من حيث الجملة. فيحق للشخص أن يمنع الجدال في موضوع ما كائناً ما كان. إلى هنا لا بأس. لكن الملك هارون لم يكتفي بهذا، فمنعه لم يعتمد على سلطته المعنوية عند الناس أو أنه فسّر المنع بحجج معقولة ومقبولة عند الناس ليطيعوه بناء عليها. كلّا. بل منع منعاً قانونياً، أي بناء على سلطة السلاح التي يملكها، وعاقب من يخرج عليها. وذلك لأنه حبس أهل علم الكلام الذين يجادلون في مسائل الدين ويسعون في إثباتها بحجج نقلية معقولة ومرتّبة مع حصر لكل الشبهات والإشكالات المحتملة على كل حجّة والنظر فيها للإجابة عنها بناء على سلطة الروح العقل السليم والفكر المستقيم. لماذا منع هارون ووضع ذلك القانون؟ لأنه مطمئن إلى أن الناس عندهم الدين بالقدر الذي يريده هو، أي بالقدر الذي يخضعون فيه لسلطته المبنية على دعاوى دينية. فقد كان العباسيون ممن يجادل في الدين وينقض سلطة الأمويين الذين كانوا يبنون أمرهم بدورهم على نصوص

وفهوم دينية، ولم يبالي العباسيون بذلك ونقضوا قولهم ومفاهيمهم وخرجوا عليهم. العباسيون مثال تام للمطففين، الذين يكيلون لأنفسهم بكيل ولغيرهم بكيل وفي نفس الموضوع. الانتهازية والانحطاط في أحسن صوره القبيحة. وبناء على كون الإنصاف من صلب الإيمان، فإن فعلهم هذا كفر. وهكذا تجد أشباه هؤلاء في كل زمان. فتجد السعودي مثلًا كالعبّاسي، قد كان يجادل في الدين ويخرج على السلاطين ويحارب المسلمين بدعوى أنهم من المشركين، فلما استقرّ له الأمر صار ينهى عن الجدال والخروج والتكفير والطائفية ، وسبحانك يا ربّ البريّة. حبس هارون أهل علم الكلام، لماذا؟ لأنهم يجادلون في الدين. والحقّ أن الجدال في الدين لا شئ فيه، لكن أهل علم الكلام من المعتزلة خصوصاً وغيرهم عموماً لم يكونوا يجادلون في الدين بل كانوا يجادلون عن الدين، وها هي كتبهم تشهد بذلك. والجدال عن الدين أمر مأمور به في القرءان المبين، "وجادلهم بالتي هي أحسن". لكن العباسي مثله مثل أي انتهازي ما كان يفهم عموماً من الدين إلا سلطة الدنيا والجاه، أي الدين وسيلة لنيل الدنيا، فلما استقرّت لهم الدنيا صار النظر في الدين خطراً عليهم من حيث أن الناس قد ينظرون ويفكرون حتى يصل بهم الأمر إلى استخلاص نتائج تعاكس ما عليه أمر العباسيين وما يريدون لأنفسهم، فمنع من الجدال في الدين لذلك. لكن إلى متى سينفعهم هذا المنع والظلم؟ إلى أن يأتي أمر لا يخرجهم منه إلا أهل الجدال في الدين.

بالنسبة للعباسيين، وفي مثال القصة موضوع حديثنا، جاء ذلك حين كتب ملك السند البودي بكتاب يذكر فيه أن المسلمين ما هم إلا قوم يملكون بالسيف ولا عقل لهم ولا حقيقة عندهم. المشكلة الكبرى هنا عندما يعبّر عن المسلمين لا العلماء بل الأمراء. ما يضرّ الإسلام والمسلمين مثل تعبير هذا الصنف من الأمراء عنهم. وعادة أعداء الإسلام أنهم ينظرون إلى الأمراء والغوغاء كأمثلة نموذجية للإسلام والمسلمين. بالرغم من أن الأمراء والغوغاء (مثل الحشوية والسلفية والوهابية والإخونجية وأشكالهم) كل هؤلاء لا يعبّرون ولا يمثّلون الإسلام ولا المسلمين بأي حجّة من الحجج، لأن لا سلطة فعلية لهم من الله ورسوله ليكونوا الممثلين له، ولا هم الأكثرية الكمّية ولا الكيفية للمسلمين، ولا أن نفس أطروحاتهم الخاصّة لها حجّية ذاتية في ضوء أصول القرءان والسنة. ومن أهم آيات أنهم لا يمثّلون الإسلام والمسلمين أنه ما حارب المسلمين مثل الأمراء والغوغاء، وخصوصاً الأمراء، وذلك على مر التاريخ. ومن أمثلة ذلك حبس هارون لأهل علم الكلام. المهم، لما جاء كتاب ملك السند، أي جاء تحدٍّ من الخارج، تحدّ سياسي، أزمة سياسية ودولية، تغيّرت الأمور. ففي بادء الأمر، ولأنه مغفّل، أرسل هارون العبّاسي قاضياً من عوام الفقهاء وأهل السطوح والقانون لكي يناظر عن الإسلام، أي لكي يكون ممثلا للإسلام والمسلمين في العالَم. ونظير ذلك في زماننا، حالة الوهابية. فالملك السعودي جعل السلطة الفكرية والثقافية في البلاد عموماً لمشايخ الوهابية، فنشروا ما يكفي لكي يستقرّ له الأمر لعقود من الزمن. فلما بدأت القلاقل والاضطرابات، وبدأوا يخرجون عليه من الداخل والأهمّ من ذلك بدأت صورته تتشوّه في العالَم وأمام الدول بسبب كونه الراعي الرسمي لهؤلاء السفهاء والمجرمين وأنصار الأفكار المجرمة الظالمة والظلامية، صار يسعى بكل وجه ليبعد نفسه عنهم ويبعدهم عنه. نعم في البدء كان يموّلهم، ولا يزال إلى حد ما من باب الاضطرار، لكنه مع ذلك بدأ ينقض في سلطتهم وقيمتهم ويزجّ بهم في السجون ويهدد كل من يفتح فمه منهم بما يخالف ما يريده ويرغب فيه، وصار الحرام بالأمس حلال اليوم، والمكروه أمس مباح اليوم، والعيب أمس عادي اليوم. في البدء يرسلون من عندهم، من شدّة جهلهم ومراقبتهم لأنفسهم والحالة

الفكرية للعالَم والآخر، ويظنون أن ما عندهم يكفي لجعل وجوههم بيضاء، فإذا بهم يجعلونها بل يكشفون حقيقتها الشوهاء.

{فوجّه إليه قاضياً وكان عند الملك رجل من السمنية} وهم البودية {وهو الذي حمله على هذه المكاتبة. فلما وصل القاضي إليه أكرمه ورفع مجلسه فسأله السمني فقال "أخبرني عن معبودك، هل هو القادر؟" قال "نعم". قال"أفهو قادر على أن يخلق مثله؟" فقال القاضي "هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة وأصحابنا ينكرونه". فقال السمني "مَن أصحابك؟" فقال "فلان وفلان" وعدّ جماعة من الفقهاء. فقال السمني للملك "قد كنت أعلمتك دينهم وأخبرتك بجهلهم وتقليدهم وغلبتهم بالسيف". قال فأمر ذلك الملك القاضي بالانصراف }. قد يستغرب البعض من كون قاضي من قضاة المسلمين، بل من عموم أتباع الدين والقائلين بالألوهية، بل حتى ممن يحسن شئ من التفكير، ومع ذلك يجهل الجواب عن تلك المسألة. فكيف يؤمن ذلك القاضي بالله تعالى وهو لا يفهم مثل هذه المسألة السهلة التي يستطيع أي ملحد منصف وله شئ من الفكر أن يردّ عليها من حيث كونها غير معقولة أساساً، أي السؤال غير صحيح، فمن المعلوم أن أوّل الإجابة التأكد من صحّة المسألة. والأدهى من ذلك أن هارون "الرشيد" الذي هو "أمير المؤمنين وخليفة رسول رب العالمين" حين وصلته المسألة أيضاً من لم يقدر على الإجابة عليها. أمير المؤمنين و قاضي المسلمين لا يعرفان الجواب على مسألة بهذه السهولة في باب الإلهياتو على ماذا يدلّ هذا؟ يدلّ على أنهم ليسوا من أهل الدين أساساً. أي هم لا يأخذون بالدين لأن لهم انجذاب وميل نحو المعرفة والغيب والله والآخرة، وإنما يأخذون الدين لأنه وسيلة للدنيا، فقط لا غير. وذلك القاضي ما هو إلا رجل قانون، موظف يرى الفقه والشرع مثل أي قانون وإجراءات نظامية يحفظها ويفهمها ويحكم بها لينال بها الراتب والمال والجاه. اهتمامهم دنيوي صادف ظرفاً يكون الدين فيه وسيلة للدنيا، أو ما يظهر أنه الدين من وجه. ولذلك لا يفهمون ولا يريدون أن يفهموا ولعلهم لا يستطيعون أصلًا فهم قضايا الدين والعلم الذي يعتمد عليه.

{وكتب معه إلى الرشيد "إنّي كنت بدأتك بالكتاب وأنا على غير يقين مما حُكي لي عنكم فالآن قد تيقّنت ذلك بحضور القاضي" وحكى له في الكتاب ما جرى. فلما ورد الكتاب على الرشيد قامت قيامته وضاق صدره وقال "أليس لهذا الدّين مَن يُناضل عنه"} آه الآن يريد من يناضل عن الدين؟ الآن يريد أن تظهر "صورة مشرقة عن الإسلام"، ويريد نشر "الإسلام المعتدل"، ويريد إثبات أن الإسلام "دين يحض على التفكير والعلم". ولماذا لا تناضل أنت عن الدين أيها "الرشيد"؟ أنت رأس المؤمنين حسب زعمك الذي لم يثبت لك إلا بالسيف كما قال ذلك البودي وهو صادق في قوله من هذا الوجه، فأجب أنت برشدك الرشيد عن تلك المسألة. {قامت قيامته وضاق صدره} لأن صورته السياسية وأمام الدول الأخرى تشوّهت، إن أردنا التعبير عن حالة الذين يقومون بمثل صنيع الرشيد ذاك من تقنين البيان وتقييد التعبير حتى يغلب الغوغاء وينزوي أهل العلم ويدخلون في كهوفهم ويدعون عنهم أمر العامّة. أمراء الظلم والظلام الذين يحبسون العلماء ويضيقون على المتكلمين والكُتّاب والمفكرين، ويقتلونهم ويشنقونهم ويطردونهم من وظائفهم ويهددون سمعتهم وأهلهم، هؤلاء الأمراء والرؤساء والحكام والملوك والسلاطين وسمّهم ما شئت، حين تبدأ رائحة سلطتهم ودولتهم العفنة تخرج وتفوح في الأرض، حينها فقط تقوم قيامتهم وتضيق صدورهم. مرّة أخرى، همهم ليس إلا المنصب السياسي وصورتهم السياسية في العالَم. ولا يبالون بعلم ولا دين ولا فكر ولا شئ من هذا القبيل. وحتى حين يهتمون بالعلم والدين فإنما يهتمون به من أجل مناصبهم وصورتهم الدولية وبالقدر اللازم لذلك فقط. ماكيافيلي طفل بالنسبة إليهم.

فما العلاج لهذه المشكلة؟ ما علاج مشكلة المتطرفين والإرهابيين والخوارج والجهلة والدعاة إلى الأفكار الظلامية والقيم القروسطية...إلى آخر تلك العبارات الشائعة اليوم؟ العلاج في الحقيقة هو التالي. {قالوا "بلى يا أمير المؤمنين، هم الذين نهيتهم عن الجدال في الدين وجماعة منهم في الحبس"، فقال "أحضروهم"}. حين تقومون بإلغاء قوانين البيان، ورفع كل عقوبة ظاهرة وباطنة عن المتكلمين والناشرين والكُتّاب والصحفيين والروائيين والشعراء والمفكرين والإعلاميين وكل من له رسالة كلامية كائناً ما كان، حينها لن يستطيع متطرف أن يغلب على المشهد العام ولا يأسر قلوب الجماهير إلى حدّ كبير جدّاً وبالقدر اللازم. لا يمكن أن يصير الظلام ظاهرة في بلاد ليس فيها قوانين ضد البيان وفيها يسكن إنسان. لابدّ أن يوجد أهل النور والفكر والعدل والإنصاف، هكذا خلق الله الناس وفطرهم وصبغهم. نعم {أحضروهم}، أحضروهم وأخروجهم من الحبس، حبس بيوتهم، حبس كهوفهم، حبس سراديبهم ومجالسهم الخاصة، حبس الهجرة الاختيارية والمنفى الطوعي الذين يدخلون أنفسهم فيه ليحموا أنفسهم ورسالتهم وكتبهم وأهلهم، أخرجوهم من كل حبس وأحضروهم ليحضروا في المشهد العام للبلاد وليقفوا بالمرصاد لكل من يدعوا إلى الظلام والظلم. نعم سيوجد أهل الظلام والظلم، ولكن لن يتمكّنوا من السيطرة على الخاصة والعامّة. ضريبة وجود النور هي القبول بوجود الظلام. وما سعى في النفي القهري للظلام أحد إلا وغرق في بحار الظلمات. هذا على فرض أن الأمراء والرؤساء والفقهاء القانونيين من أتباعهم يريدون النور والعلم والفكر السليم، وهو من الافتراضات التي عادة ما تكون باطلة، ومن خرق العوائد وجود أمير ورئيس عن الظلم حائد. الضغوطات الخارجية أو الداخلية هي التي تجبر الأمراء والرؤساء على قبول الحق والحقوق والعدل. وفي مثل قصّة هارون العبّاسي، ونحن نأخذها رمزياً بغض النظر عن قيمتها التاريخية، فإن الضغط جاء من الخارج وكان الأزمة على مستوى الأمّة.

{فلما حضروا، قال "ما تقولون في هذه المسألة؟". فقال صبي من بينهم "هذا السؤال محال: لأن المخلوق لا يكون إلا مُحدثاً، والمحدث لا يكون مثل القديم" فقال "استحال أن يُقال: يقدر على أن يخلق مثله أو لا يقدر كما استحال أن يُقال يقدر أن يكون عاجزاً أو جاهلًا". فقال الرشيد "وجّهوا بهذا الصبي إلى السند حتى يناظرهم"}. في المسلمين، في أزمان حرية التبيين التي هي آخر وأعلى الحقوق والتي لا تتوفر عادة إلا إن توفّر ما دونها، لابدّ أن يوجد العلماء والعباقرة والمتعمقين والمحسنين. دائماً يوجد مثل هؤلاء، لكن في زمان الظلم أي زمان وجود تقنين للبيان وتضييق على المتكلمين، ينزوون ويختفون ويستترون. وفي زمان العدل والاستنارة يخرجون وينتشرون ويطبّقون الأرض بعلومهم وفكرهم. ولذلك لن نستغرب من وجود صبيان بينهم يستطيعوا أن يردّوا على كبار ورؤساء الفكر في الأمم الأخرى، ولو في بعض المسائل. وحينها ستجد الأمراء يفتخرون حتى بهؤلاء الصبيان. بينما في زمان الظلم، ستجد أن الأمراء والرؤساء يستحيون حتى من مشايخهم لا فقط من صبيانهم.

في هذه القصّة، موضوع البيان الرئيسي كان الله تعالى. ورأينا كيف أن الجهل بالحجج والأدلة التي تثبت وجود الله تعالى وحقيقته وشؤونه الذاتية والفعلية، وهي رأس كل وجود الأمّة الإسلامية، مُعرَّض للخطر في ظلّ غياب أهل العلم والعقل والكلام والجدال في الدين وعن الدين. فوضع أي تقنين للبيان خصوصاً في هذه المواضيع الحساسة الكبرى، سيؤدي إلى انتشار الجهل في داخل الأمّة وشيوع ذلك وافتضاح الأمّة في الخارج عمّا قريب، فضلًا عن انتشار الكفر والإلحاد في الدخل ولو بعد حين، والحاضر يشهد بذلك كما تعلمون.

...-...

النصّ الثاني: من كتاب تثبيت دلائل النبوّة للقاضي عبدالجبّار.
{...وإنما ذكرنا هذا لأن اليهود والنصارى والمجوس وأعداء رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون جهاراً بحضرة المسلمين وفي دواوين السلاطين وفي المحافل بحضرة الأمراء الأشراف "أما الإسلام فقد كفيناه ودفع بعضه بعضاً، وقد كنّا نقول سرّاً بيننا في أصحاب محمد ونفسه أشياء تقولها اليوم الشيعة جهاراً وتزيد علينا فيه؛ من أن أصحاب هذا الرجل وأتباعه وأنصاره ما كانت لهم بصيرة في أمره ولا يقين مع الصحبة وطول المشاهدة ولا أقاموا له وزناً وإنما طلبوا الدنيا والنهب والفارة" وقد بيّنا فساد ذلك وفيه من البيان أكثر من هذا وفيما ذكرناه كفاية.}

أقول: على عادة المعتزلة رضي الله عنهم في الشجاعة الفكرية، وهي أنهم يذكرون كل ما يورده الخصم ويخترعون إن استطاعوا الشبهات التي قد ترد على عقائدهم وأفكارهم وقيمهم، فإن القاضي عبدالجبار بعد ذكره لإحدى تلك الشبهات المذكور خلاصتها في النصّ، ذكر النصّ المنقول، ومحلّ الشاهد فيه من جهتين:-

الجهة الأولى الكبرى هي مدى حرية البيان في زمان القاضي. يقول {لأن اليهود والنصارى والمجوس} أي الملل غير الإسلامية ، وكذلك النحل الإسلامية كالشيعة ، كان لها الحقّ في أن تقول ما تشاء في أمور الدين والتاريخ والرأي حتى لو طال ذلك النبي صلى الله عليه وسلم. وليس فقط في السراديب والكهوف، بل {جهاراً بحضرة المسلمين}. فإن قال أحدهم: نعم القاضي يقصد عوام المسلمين الذين لا يملكون حولًا ولا قوّة للانتقام من المتطاولين على النبي والإسلام مثلا. نقول: هذا مردود بأن العامّة يملكون ذلك، والردّ الأقوى هو قول القاضي بأن قولهم ذلك جهاراً ليس فقط بحضرة المسلمين بل وأيضاً {في دواوين السلاطين} أي في مقرّ الحكومة، في المباني الرسمية للدولة إن شئت. فكانوا يملكون التطاول على الإسلام ورسول الإسلام الذي على شرعه قامت تلك الحكومات والدول. فإن قيل: لكن السلاطين هؤلاء كانوا من الجهلة أو من المنافقين ولا يعبّرون عن ضمير المسلمين، وهو أمر بعيد من جهة فإن السلطان المتأسلم المنافق أيضاً يدافع عن الإسلام بحكم رغبته في الحفاظ على منصبه. فإن قيل: لكنهم كانوا يقولون ذلك في دواوين السلاطين الخاصة. كان الجواب هو تكملة قول القاضي {وفي المحافل بحضرة الأمراء الأشراف}. فعبارة القاضي شاملة للعامّة والخاصّة وخاصّة الخاصّة، إن شئت. {المسلمين} و {السلاطين} و {الأمراء الأشراف}. كانوا يقولون ذلك جهاراً في كل طبقات المجتمع وأصنافه وجهاته. نعم هذا لا يعني أن حرية البيان كانت محفوظة مطلقاً في كل الأزمنة الماضية، ولا حتى قريب من ذلك، لكن نريد الإشارة إلى وجود أزمنة وأمكنة كانت فيها تلك الحرية ممارسة وواقع إلى حدّ كبير جدّاً. والشواهد على هذا المعنى كثيرة جدّاً وإنما نشير بما يقع بين أيدينا منها أو بعضه.

الجهة الثانية هي كيفية تعاطي القاضي مع ذلك الطعن في النبي والصحابة والإسلام والقرءان. فإنه أوّلًا ذكر الطعن وحفظه لنا لكي نتأمله وندرسه. ونحن لا نعلم مَن الذين قال تلك المقالة، وقد أفناه الدهر ومحا شخصه واسمه، لكن بفضل علماء المعتزلة وغيرهم من علماء المسلمين فقد حُفظَت تلك المطاعن والشتائم. فهم لم يتعاملوا مع المطاعن بمنطق "أميتوا الباطل بإماتة ذكره"، بل تعاملوا معها بمنطق: أميتوا الباطل بتبيان بطلانه. ثانياً قد أجاب القاضي على مطاعنهم، وناقشها بهدوء وتفصيل ونفس طويل حين يقتضي الأمر، ولم يكتفي بكيل الشتائم للخصم والانقضاض على ذاته دون فكرته، نعم قد ينقضّ على ذاته وطعن في عقله لكن دائماً بنسبة أقلّ بكثير وبشكل هامشي ويكون المتن الأساسي هو الردّ على صلب الفكرة وموضوعها بغض النظر عن مطلقها. قال القاضي {وقد بيّنا فساد

ذلك}. فلو كان مجرد ذكر تلك المطاعن في القرءآن والنبي والإسلام والمسلمين والصحابة ظلماً ومعصية، لما حفظها العلماء لنا وأجابوا عنها.

بالمناسبة؛ معظم ما يذكره أعداء الإسلام في زماننا مأخوذ في الحقيقة من كتب علمائنا. أي يأخذون فقرات مثل {أما الإسلام فقد كفيناه ودفع بعضه بعضاً...الخ} أو {سورة الكافرون متكلفة باردة لا معنى لها} أو ما شابه من مطاعن وشبهات وحجج ذكرها وحفظها علماء المسلمين في كتبهم المختلفة، وأجابوا عنها، لكن أعداء الإسلام الخونة فكرياً والذين دسّوا ضميرهم الخبيث في التراب، ينقلون الشبهة دون نقل الإجابة، ثم يزيدون على ذلك بأن يوهموا القارئ والسامع بأنهم هم الذين اكتشفوا الشبهة والحجّة وأنهم عباقرة نقد ومقارنة أديان ومذاهب وما إلى ذلك. وبعد إسماع ضعاف المسلمين الكثير من تلك الحجج المغلوطة والشبهات المردودة، لن يخلو من صيد تناله رماح ألفاظهم.

...-...

النصّ الثالث: من كتاب أسرار التوحيد في مقامات أبي سعيد لمحمد حفيد أبي سعيد.

{رُوي أنه عندما كان الشيخ أبو سعيد قدس الله روحه العزيز في نيسابور كان هناك إمام من أصحاب أبي عبدالله الكرام يُدعى أبا الحسين التوني ينكر شيخنا وبلغ من إنكاره له أنه كان يلعنه إذا ذُكر أمامه ولم يذهب إلى محله عدني كويان حيث توجد زاوية الشيخ طوال إقامة الشيخ في نيسابور. وذات يوم قال الشيخ "أعدوا الجواد لنذهب لزيارة أبي الحسين التوني". فاعترض الصوفية والمريدون اعتراضاً شديداً وقالوا "أيذهب لزيارة رحل لا يمكن الحديث عنه أمامه وإذا سمع اسمه لعنه". وركب الشيخ وذهب المريدون في صحبته. وفي الطريق خرج رافضي من منزله ورأى الشيخ مع الصوفية فأخذ يلعنه، وأراد الصوفية أن يسيئوا إليه فقال لهم الشيخ "هوّنوا عليكم فربما رحمه الله بسبب هذه اللعنة" فقال الجميع "كيف يرحم الله شخصاً يلعن مثلك؟" فقال الشيخ "معاذ الله، إنه لا يلعني؛ وإنما يظنّ أنني على باطل وهو على حق فهو يلعن ذلك الباطل من أجل الله"، وكان الرجل واقفاً يسمع كلام الشيخ، فسقط في الحال على أقدام الشيخ وقال له "أيها الشيخ لقد تبت وأنت على حق وأنا على باطل فاعرض عليّ الإسلام لأُسلم من جديد"، فقال الشيخ للمريدين "أرأيتم أي أثر يكون للّعنة تلعنونها من أجل الله". وعندما اقتربوا أرسل حسن بن المؤدب درويشاً قبلهم ليخبر الإمام أبا الحسين أن الشيخ قادم لتحيته، فأبلغ الدرويش أبا الحسن ذلك، فلعن الشيخ وقال "ماذا يريد منّا، ينبغي أن يذهب إلى كنيسة المسيحيين"، فلما سمع الدرويش ذلك عاد إلى حسن وأخبره بما قال، وتصادف أن كان اليوم أحد وكان الشيخ قد علم بما حدث بنفسه وسأل حسن "ماذا حدث" فأعاد عليه حسن ما سمعه، فقال الشيخ "لننفذ الآن ما أمر به الشيخ"، واتجه إلى كنيسة المسيحيين وقال "بسم الله الرحمن الرحيم لننفذ الآن ما يأمر به الشيخ". وعندما وصل إلى الكنيسة كان المسيحيون قد اجتمعوا وأخذوا في الصلاة، ولما رأوا الشيخ تجمعوا حوله وأخذوا ينظرون إليه ليروا لأي أمر أتى وكانوا قد اصطفوا أمام المحراب وعلّقوا صورة عيسى ومريم على الحائط واتجهوا إليهما وأخذوا يسجدون لهما. فنظر الشيخ إلى تلك الصور وقال "ءأنت قلت للناس اتّخذوني وأمّي إلهين من دون الله. إذا كان محمد ودين محمد حقّاً فاسجداً لله في هذه اللحظة"و لما قال الشيخ هذا وقعت الصورتان على الأرض في الحال بحيث كان وجهاهما إلى الكعبة، وعندما رأى المسيحيون ذلك صرخوا وخلع أربعون منهم الزنار وأسلموا واغتسلوا ولبسوا المرقّعات. فلتفت الشيخ إلى جماعة الصوفية وقال "كل من يسير وفق إشارة الشيوخ يكون هكذا وهذا كلّه ببركة إشارة ذلك الشيخ". وأبلغوا أبا الحسين التوني با حدث للشيخ وما قاله، فتملكه حال وقال "أحضروا المحفة وضعوني فيها واحملوني إلى خانقاه الشيخ أبي سعيد" فأجلسوه في المحفة ولما وصل

إلى خانقاه الشيخ قال "أخرجوني من المحفة" فأخرجوه منهاودخل من باب الخانقاه متكئاً على الأكتاف وهو يمسح ويصرخ حتى وصل إلى منصة الشيخ وسقط أمام الشيخ وظهرت الأحوال للجميع ومزق أبوالحسين ثوبه ووافقه الشيخ والصوفية واستغفر عمّا كان قة فعله وأصبح من مريدي الشيخ.}.

أقول: محلّ الشاهد هنا في فقرتين. الأولى هي فضيلة اللعن. الثانية هي فضيلة الإضلال.

أما فضيلة اللعن فهي هذه الفقرة { وركب الشيخ وذهب المريدون في صحبته. وفي الطريق خرج رافضي من منزله ورأى الشيخ مع الصوفية فأخذ يلعنه، وأراد الصوفية أن يسيئوا إليه فقال لهم الشيخ "هوّنوا عليكم فربما رحمه الله بسبب هذه اللعنة" فقال الجميع "كيف يرحم الله شخصاً يلعن مثلك؟" فقال الشيخ "معاذ الله، إنه لا يلعني؛ وإنما يظنّ أنني على باطل وهو على حق فهو يلعن ذلك الباطل من أجل الله"، وكان الرجل واقفاً يسمع كلام الشيخ، فسقط في الحال على أقدام الشيخ وقال له "أيها الشيخ لقد تبت وأنت على حق وأنا على باطل فاعرض عليّ الإسلام لأُسلم من جديد"، فقال الشيخ للمريدين "أرأيتم أي أثر يكون للّعنة تلعنونها من أجل الله"}. فهذا الرافضي قد لعن الشيخ في مكان علني، وعلى مرأى ومسمع من الناس، أي في المجال العام. والشيخ لم يعترض على حقّه في التعبير عن غضبه ورأيه، بل اعتبر ذلك وسيلة لرحمته. وهذا يعني أن اللعن والشتم والانتقاص بالألفاظ ولو كان علنياً فإنه مقبول بل قد يكون سبباً لرحمة الله للإنسان. والسبب دقيق وأغفله المريدون ولكن دقق في كلام الشيخ وستجد سرّه وهو أمر يغفل عنه حتى الكثير جدّاً من الناس في الغرب اليوم الذين يدافعون عن "حرية التعبير" ويرفضون "حرية الإساءة"، وكأن هذا أمر ممكن أصلًا. تأمل كلام الشيخ. الشيخ لم يقل: ربما رحمه الله بسبب لعنه لي. أي لم يأخذ اللعنة بطريقة شخصية وكأنها تصف ذات الشيخ. فلما ردّ المريد {كيف يرحم الله شخصاً يلعن مثلك} صحح الشيخ كلامه بأن نبهه على أن الرجل لم يلعنه {معاذ الله، إنه لا يلعنّي}. هذه ليست مجرد "لطيفة صوفية". الرجل حقّاً لم يلعن الشيخ. لكن في الحقيقة يلعن تصوّره يملكه هو في ذهنه عن الشيخ. فكيف يحق للشيخ الانتقام منه إن كان الملعون هو صورة ذهنية عند اللاعن وهذه الصورة ليست الشيخ كما أن صورتنا عن النار وتخيّلنا عنها لا يحرقنا كما لو لمسنا نفس النار، بل الفرق أكبر من ذلك في شأن الإنسان. فما هو التفسير إذن؟ هو هذا {وإنما يظنّ أنني على باطل وهو على حق فهو يلعن ذلك الباطل من أجل الله}. لا يوجد حجّة أعظم على وجوب ترك الذين يتكلمون حتى بعنصرية، وطائفية، عرقية، وكلام مسيئ، وكلام قبيح، مثل هذه الحجّة التي أوردها الشيخ أبي سعيد رضي الله عنه. والمعنى هو التالي: لو تأملنا في كلام الإنسان، أي إنسان، فمهما بدئ مسيئاً لشخص أو فرقة أو أمّة، فإنه في الحقيقة كلام نوراني جميل في عمقه مهما بدى سطحه. لأننا سنجد الشخص يقصد شيئاً حسناً، وأقصى ما في الأمر أنه نسب ذلك التصور السيئ لشخص خارجي وهذا هو الخطأ الذي يرتكبه. لكن تلك النسبة ذهنية وليست خارجية واقعية. بالتالي هو لا يسيئ إلا لنفسه ويظهر عدم وعيه بالواقع الخارجي. {إنما يظنّ أنني على باطل وهو على حقّ}. هذا الظنّ من عمل الذهن وفي الذهن. كان بعض الناس يظنون في أذهانهم أن حركة الساعة بسبب وجود جنّي داخلها، فهل هذا الوهم غيّر من واقعية الساعة الخارجية وأدخل جنّياً فيها بمجرد تصورهم وقولهم "يوجد في الساعة جنّي"؟ بالطبع لا. كذلك لو قال الرافضي "الشيخ أبو سعيد على باطل"، فهذه لن تغيّر ما واقع الشيخ أبي سعيد. فسيبقى على حق. لكن هذا الرافضي يملك في ذهنه صورة يسمّيها "الشيخ أبو سعيد"، وينسبها للباطل، هذه جهة. جهة أخرى أنه لا يلعن إلا ما يتصوّر أنه ممثّلًا للباطل، ممثلًا للإجرام، ممثلاً للضرر، ممثلًا للخطر، ممثلًا للعدوان. كذلك لو نظرنا في كل عنصري وطائفي، سنجد أنهم مثلنا في

مقاصدهم الحسنة، فهم يكرهون مثلًا المسلمين لأنهم في نهاية المطاف يعتبرون المسلمين ك"إرهابيين". السؤال الآن: هل نحن المسلمون نحبّ الإرهابيين أم نبغضهم ونحاربهم؟ بل نبغضهم ونحاربهم. هل نستبيح شتمهم والاستهزاء بهم والانتقاص من عقولهم وسلوكهم وهيئاتهم؟ نستبيح. فإذن نحن مثل أولئك الذين يحاربوننا لأنهم يعتقدون بأننا من الإرهابيين. فمن هذه الجهة لا فرق بيننا وبينهم. فخلافنا معهم ليس أنهم يبغضون الإرهاب، ويحاربون من يمثله. خلافنا هو مع نسبتهم إيانا للإرهاب، فهو خلاف في النسبة لا غير. والنسبة مبنية على سببية. فلابد أن نجد حتى المتوهم يملك سبباً ما للاعتقاد بتلك النسبة. أرسل لي أحد الأصحاب مقطعاً فيه طفلة صغيرة واقفة في الشمس وأمّها تصوّرها، وظلّ الطفلة الأسود خلفها، فلما التفتت ورأت الظلّ بدأت تهرب منه وتبكي بقوّة خوفاً وفَرَقاً منه. لماذا؟ لأنها تعتبره سبباً للخطر على شخصها. لماذا؟ لأنها لا تفهم معنى الظلّ وأنه ليس إلا صورتها على أرض وليس كائناً مستقلًا عنها فضلًا عن وجود رغبة عنده لإيذائها. في كل وهم حقيقة. والحقيقة هنا هي شكل الظلّ وسواده وحجمه الذي يبدو وكأنه كائن مستقل للعين الصغيرة والذهن غير المُدرَّب، كما أن السراب قد يبدو ماءاً للكبير العطشان في الصحراء مهما كان ناضجاً. وكذلك أولئك الذين اعتقدوا بوجود جنّي داخل الساعة أو السيارة، فإنه فعلًا يوجد شئ داخل الساعة والسيارة، وكلمة "جنّي" هي الوصف الوحيد الذي يعرفونه لمثل هذا الشئ الخفي الذي يتحكم في الشئ الظاهر، فكلمة جنّي تدل على وجود شئ خفي يحرّك، فتعديل وصفهم وإزالة وهمهم لا يكون إلا بتبيان النسبة الصحيحة والصورة الأوضح لذلك الشئ وأنه المحرّك المصنوع بناء على معادلات الحركة والطاقة مثلًا. في كل شتيمة حقيقة. في كل كذب حقيقة. في كل شبهة حقيقة. في كل طعن حقيقة. مهما أخطأت النسبة. فهم هذا المبدأ يجعل التعامل مع الذين يلعنون الآخرين ويصنّفونهم تصنيفات ظلامية، يتغيّر ويصبح أهدأ وأكثر استنارة. الرافضي لعن الشيخ الذي في ذهنه، الشيخ الذي يمثّل الباطل. فجاء الشيخ أبو سعيد وقال: أنا لست الشيخ الذي في ذهنه بل أنا خارجه ولن أسمح له بأن أنفعل له كما لو أنني ذلك الذي في ذهنه. ثم سأفهم كلامه أفضل منه، سأفهم أنه يقصد لعن الباطل من أجل الحق وهذه صفة أقدّرها فيه وأقبلها منه وأسأل الله أن يرحمه بها. بذلك تغيّر الموقف وتاب اللاعن وصار من المحبّين. خلاصة الفكرة هنا هي قول الشيخ {أرأيتم أي أثر يكون للّعنة تلعنونها من أجل الله}. فكيف نمنع اللعن والشتم والسباب ولو في العلن، إن كانت له كل تلك الفضائل والخيرات الكامنة والممكنة. اللعنة عند العقلاء نعمة، والنعمة عند الجهلاء لعنة.

أما فضيلة الإضلال، فعلى عكس اللعنة التي هي وصف للآخر فإن الإضلال هو إرشاد الآخر وأمره. فاللعنة من مقولة العلم والوجود، أما الإضلال فمن مقولة الحكم والإيجاد. الأولى نظرية والثانية عملية. قال الشيخ التوني للشيخ أبي سعيد {ينبغي أن يذهب إلى كنيسة المسيحيين}. الآن قبل أي شئ، هذا الأمر حسب سياقه العادي أي للعين العادية الانفعالية العامّية، يعتبر نوعاً من الاحتقار ولعله في شئ من التكفير. فكأن التوني يقول عن الشيخ بأنه ليس مسلماً بل سلوكه أشبه بسلوك المسيحيين أي غير المسلمين فليذهب إلى أشباهه ويقضي وقته معهم. لكن هذا تفسير خاص لكلام التوني. ألفاظ التوني ذاتها ليس فيها هذا المعنى المستنبط من السياق والفهم العامّي للكلام. ألفاظ التوني فيها {ينبغي أن يذهب إلى كنيسة المسيحيين} أي هو أمر بفعل شئ، وليس وصفاً لشخص بتلميح وتورية. وهو بالنسبة للمسلمين يعتبر أمراً ضلالياً إضلالياً، فعلى المسلمين أن يذهب إلى مشايخ المسلمين ومساجد المسلمين، لا إلى أمّة يعتبرها من المشركين أو الكافرين أو المبتدعين أو المقصّرين. فحسب هذه

الألفاظ يعتبر الشيخ التوني داعية للضلال وهو مضلّ للمسلمين، داعية فتنة. فماذا يفعل الشيخ العاقل الذي يسمع عن الله ويأخذ عن الله ويعرف إشارة الله حين تظهر له؟ يطيع الشيخ ويذهب إلى كنيسة المسيحيين. والنتيجة؟ حسب القصة حصلت كرامة وأسلمت طائفة منهم. والنتيجة النهائية؟ عرف الشيخ التوني ما حدث فذهب إلى الشيخ أبي سعيد وتاب وصار من مريدي الشيخ، فالكل خرج فائزاً والقلوب ائتلفت.

فإذن الكلام الوصفي مهما كان سلبياً فيه خير بوجه أو بآخر. والكلام الإرشادي مهما كان سلبياً فيه خير بوجه أو بآخر. ولذلك لا الكلام الوصفي ولا الإرشادي ينبغي تقييدهما بأي قيد. ثم كل سامع يسمع على قدّه وحسب قدره والله يصطفى من شاء لحسن الفهم والتعامل بالحسنى والدفع بالتي هي أحسن.

...-...

النصّ الرابع: من كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد لأبي الحسين الخياط.

{اللهم إنا نستعينك على جهاد الأعداء والرد على السفهاء ونسألك كلمة العدل في الغضب والرضا. قد قرأت-أسعدك الله بطاعته ووفقك لاتباع مرضاته-كتاب الماجن السفيه وفهمت ما ذكره فيه. فرأيته كتاب إنسان حَنِق على أهل الدين شديد الغيظ على المسلمين، يحكي عنهم ما ليس من قولهم ويرميهم بما ليس من مذهبهم، جرأة منه على الكذب والبهتان وتهاوناً منه بركوب الإثم والعدوان، ورأيته مع ذلك متعديا لطوره متجاوزاً لقدره واضعاً لنفسه في غير موضعها؛ ذكر المعتزلة فشتمهم وبهتهم بما ليس فيهم وأوهم جُهّال الرافضة وحشو أهل الإمامة أنه من نظراء المعتزلة وأكفائها وأنه عالم بمذاهبها وأقاويلها. فأما أهل النظر وأصحاب الكلام فقد علموا جميعاً أنه ليس بنظير للمعتزلة ولا كفوء لهم، وأنه كان زماناً تابعاً من أتباعهم وحدثاً من أحداثهم، يختلف إلى مجالسهم ويتعلّم من أشياخهم، إلى أن ألحد في دينه وجحد خالقه، ونفته المعتزلة عنها وباعدته من مجالسها. فحمله الغيظ الذي دخله والوحشة التي صار إليها على أن فضح نفسه بأن وضع عليها كتاباً كذب عليها فيه ونحلها ما ليس من قولها وعاب بعضها بمذاهب هو يقول ببعضها بل يقول بها ويذهب إليها. ولكن كيف يُتعجب من شتم صاحب الكتاب المعتزلة والكذب عليها ورَميها بما ليس من قولها، وقد ألّف عدّة كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين عليهم السلام والأئمة الهادين، وهي كتب مشهورة معروفة....وأنا بعون الله ذاكر ما في كتابه وناقضه عليه حرفاً حرفاً ومبيّن كذبه على العلماء وتحريفه لأقاويلهم وبالله أستعين}.

أقول:-

١-{اللهم إنا نستعينك على جهاد الأعداء والردّ على السفهاء}. بالكلام. وإن كان الشيخ الخياط المعتزلي رحمه الله يعتبر ابن الراوندي من السفلة والسفهاء كما يظهر من وصفه له، ويراه مجرد دعيّ وتابع ساقط من أتباع المعتزلة، فإنه بالرغم من ذلك تفرّغ له ونظر في كتبه وردّ عليها الفكرة بالفكرة والكلمة بالكلمة. وهذا هو الجهاد الكبير كما قال تعالى لنبيه "وجاهدهم به جهاداً كبيراً" أي بالقرءان والعلم والعقل والكلام. فالجهاد الأصغر جهاد المعتدي بالسلاح، والجهاد الأكبر جهاد النفس بالذكر والفكر والتزكية، والجهاد الكبير بينهما هو جهاد الكافر والمبتدع بالعلم والكلمة. ويتضمن هذا الكلام أن للأعداء والسفهاء حقّ قول ما يشاؤون، ولنا الردّ عليهم بما نشاء. ومن هنا حفظ الله أقوال بعض السفهاء كما في آية "سيقول السفهاء من الناس ما ولّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها" ثم ردّ عليهم "قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم". فما يقوله السفهاء من الناس هو جزء من القرءآن، وهو

الجزء الظلامي فيه، وما يقوله الأنبياء هو الجزء الآخر، وهو الجزء النوراني فيه، فالقرءان هو مصداق قوله تعالى "بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه" مما يعني وجوب وجود الباطل، وحفظه والمحافظة عليه، وتلاوته والتفكر فيه، حتى نعرف كيف نقذفه بالحق ليدمغه. وما هي وسيلة الردّ على الأعداء والسفهاء؟ هي..

٢-{ونسألك كلمة العدل في الغضب والرضا}. كلمة العدل. {في الغضب والرضا} تشير إلى الحالات النفسانية. ولماذا يذكر كلمة العدل في الغضب والرضا؟ لأن الخصم الفكري حين يتكلم علينا بشئ فإنه يصف ما عندنا أوّلًا ثم يحكم عليه بالإبطال أو بالسوء. فوصفه لما عندنا ينبغي أن ننظر فيه بعدل، أي إن كان ذلك الشئ عندنا حقّاً لابد من الإقرار بذلك، ولا يمنعنا رضانا على ما عندنا أن نكذّب بالحكم اللازم عليه مهما كان سيئاً إن كان فعلًا يلزم عنه ذلك الحكم السئ أو الباطل الذي ذكره الخصم. وحين يحكم عليه بالبطلان أو الشرّ فإنه لا ينبغي لنا أن نغضب لأن الغضب سيحجبنا عن حسن الردّ عليه بما يناسب مقاله، فنردّ على الكلام الفكري بكلام فكري وعلى الكلام الشخصي إن أردنا بكلام شخصي. كلمة العدل هي كلمة العقل، العقل المتعالي على الغضب والرضا. فلا نرضا عن أنفسنا لحدّ يمنعنا من رؤية خلله وعيوبه، ولا نغضب على خصمنا لحدّ يمنعنا من مجادلته أو إنصافه. الغضب والرضا هما سبب تقنين البيان. فواضع التقنين يرضا عن نفسه لحدّ أنه يراها فوق النقد والنقض والأخذ والردّ، ويرضا عن فكره ويعتبره مقدّساً ومنزّهاً عن الجرح والطعن والتكذيب والسخرية. وحين يضع قانون عقوباته على الكلام فإنه يعبّر عن غضبه على الذين يتكلمون بغير ما يريده، أي أنه يعبّر عن غضبه بعقوبة مادية بدلًا من ردود علمية ونفسية. فهو ظالم من حيث أنه لا يقابل الشئ بمثله. كلمة العدل هي التي تعادل الحقيقة وتناسب العدالة، أي تعادل الحقيقة في الأمور الوجودية الوصفية، وتناسب العدالة في الأمور الإيجادية العملية. من أجل كلمة العدل نسعى لنسف كل قوانين البيان وتقييد الكلام وتحريف وتشويه التعبير الصادق والمطلق.

٣-قوله {قد قرأت.. كتاب الماجن السفيه وفهمت ما ذكره فيه}. هذه طريقة العلماء وأهل الحرية الصادقة. مهما كان ذمهم للشخص فإنه لا يعتبرون ذمهم لشخصه دليلًا كافياً على سقوط كلامه وبطلان فكره. فقد تخرج الحكمة من السفيه، وتخرج الفكرة الصادقة من غير النبيه. ونشر أي ماجن سفيه لكتابه أمر لابد من كفالته. فله أن ينشر أي كتاب مهما تضمّن من أمور، كالتي يذكرها الخياط عن كتب ابن الراوندي التي فيها حجج ضدّ الإله و الأنبياء والكتب وكل مسائل الرؤية الوجودية الإسلامية. والشيخ لم يقل: إن فلان الذي ليس كفوءاً لنا وفيه ما فيه من أخلاق أهل الشرّ لا يحق له نشر كتاب أو إعلان خطاب أو احتجاج علينا أو ردّ على عقيدتنا وقيمنا. بل أخذ كتابه ودرسه ثم كوّن رأياً عن شخص الكاتب افتتح به ردّه لإظهار رأيه باختصار في الكاتب إذ توجد علاقة بين الكاتب والكتاب، وما يذكره الخياط لا يكاد يتعدّى حدود ما يتعلق بالكتاب، أي أنه يذكر عن الكاتب من الأمور التي لها مدخلية في مستواه العقلي. فيفسّر دوافعه بأنها نفسانية حاقدة، ويعتبر فهمه لنظريات المسلمين والمعتزلة غير سليمة، ويشخصه ككاتب لا يبالي بالكذب، ورد عليه من باب "بلسانك أدينك" من حيث اعتقاده بقضايا في نفسه لكنه ينقضها حين يحتجّ على خصومه وهو أمر يدلّ على عدم الصدق والتطفيف. فإذن الخياط يشكك في فهم الراوندي لما يردّ عليه، ويشكك في نيّته في الكتابة فهي ليست نية تعليم وبحث صادق، ويشكك في صدقه حين ينقل عن الآخرين، ويذكر أدلة وقرائن على كل ذلك ومنها نقضه لأفكار هو يقول

بها. ومع كل ذلك الوصف السلبي لابن الراوندي وقدرته العقلية وأمانته العلمية، فإنه أخذ كتابه ودرسه وسعى لينقضه عليه {حرفاً حرفاً} ويبيّن ما أجمله في المقدّمة وذكره كدعاوى مجرّدة وهي تعتبر كالخلاصة التي تمهّد الطريق للكتاب. وبعد، فإن ابن الراوندي قد {ألّف عدّة كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين عليهم السلام والأئمة الهادين، وهي كتب مشهورة معروفة}. وهنا فوائد: الأولى أن تأليف مثل هذه الكتب كان متيسّراً وحاصلًا في ذلك الزمان، وحصول شهرة لها أمر واقع. الثانية أن ابن الراوندي لم يقتله أحد بل مات ميتة طبيعية في نحو الثمانين من عمره في بلاد المسلمين. الثالثة عدم اعتراض الخياط على انتشار واشتهار كتب الإلحاد والشتم هذه، فهو لم يقل "وأين الرقابة عن تلك الكتب وكيف لم تفعل بها وتفعل بصاحبها وتفعل". بل أقصى ما ذكره هو التذكير بوجود الكتب، بل ونقل بعض محتوياتها الكفرية ولم يتبع تلك المحتويات المختصرة بردّ خاصّ.

٤-أهم أسباب نقلنا لهذا النصّ هو قول الخياط عن ابن الراوندي أنه كان {يختلف إلى مجالسهم ويتعلّم من أشياخهم، إلى أن ألحد في دينه وجحد خالقه، ونفته المعتزلة عنها وباعدته من مجالسها}. تأمل ما فعلته المعتزلة رضي الله عنهم بهذا الذي كان يجلس بين أيديهم وألحد في دينه وجحد خالقه؟ هل قبضوا عليه وأرسلوه للقاضي أو الأمير ليقتله؟ كلا. هل استتابوه فإن لم يتب قطعوا رأسه؟ كلا. ما الذي فعلوه بالضبط؟ أقصى ما فعلوه هو أنهم نفوه من جلساتهم الخاصة. ملحد جاحد، بقي حرّاً طليقاً ليؤلف الكتب التي ينقض فيها كل قضايا الإلهيات والنبوات. ثم ماذا فعلوا؟ درسوا كتبه، وردّوا عليها {حرفاً حرفاً}. من أراد تطبيقاً واقعياً لحرية التعبير في تاريخ المسلمين فها هو بين يديه في بعض أجلى إشراقاته.

إشكال وردّ: قد يورد علينا بعض الناس فقرة من كتاب المرتضى في ذكر المعتزلة تنقض ما ذهبنا إليه من كيفية تصرّف المعتزلة مع ابن الراوندي تناقض ما ذكره الخيّاط. وهي قول المرتضى {ويُقال أنه تاب في آخر عمره. قال الحاكم: لكني رأيت عن أبي الحسين إنكار ذلك. وكنية ابن الراوندي أبو الحسين واسمه أحمد بن يحيى. واختلفوا في سبب إلحاده: فقيل فاقة لحقته. وقيل: تمنى رياسة ما نالها فارتدّ وألحد فكان يصنع هذه الكتب للإلحاد وصنف لليهود والنصارى والثنوية وأهل التعطيل، قيل وصنف الإمامة للرافضة وأخذ منهم ثلاثين ديناراً. ولما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله فهرب ولجأ إلى يهودي في الكوفة، فقيل: مات في بيته}.

الردّ: قول المرتضى {ولما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله فهرب ولجأ إلى يهودي في الكوفة، فقيل: مات في بيته} لا حجّة فيها. أوّلًا لأن الخياط المعتزلي أدرى بما فعلته المعتزلة بابن الراوندي من المرتضى الزيدي. ثانياً أن الخياط ذكر أن ابن الراوندي ألحد وجحد وهو بين أيديهم، والمرتضى إنما يذكر استعانة المعتزلة بالسلطان لقتله بعد أن صنع تلك الكتب، مما يدلّ قطعاً حتى بناء على صحّة ما ذكره المرتضى أن ابن الراوندي كان حرّاً بعد أن أظهر إلحاده وجحوده عند شيوخ المعتزلة إلى أن صنّف كل تلك الكتب. وهذا يعزز من قول الخياط وفهمنا له. ثالثاً الذي يظهر أن بعض المعتزلة أو بعض من يأخذ بشئ من مذاهبهم كالزيدية قد روّج لاحقاً لفكرة سعي المعتزلة لقتل ابن الراوندي حتى يظهروا أمام العامّة بأنهم يدافعون عن الدين، أي كأنهم حين اشتُهر أن ابن الراوندي الملحد الجاحد كان معتزلياً ويجالس شيوخ المعتزلة شعروا بأن هذه وصمة عار في جبينهم فأرادوا أن يُظهروا غيرتهم وصلابتهم وعداوتهم له عن طريق السعي في قتله. لأن ابن الراوندي لم يتب حتى آخر

عمره كما ذكر الحاكم عن أبي الحسين (يبدو أنه الخياط)، ومات ميتة غير سلطانية وليس على يد أمير أو فتوى قاضي كما حصل للحلاج أو السهروردي رضي الله عنهما فكما نقل المرتضى {مات في بيته} وإن نقلها بصيغة التمريض لكن عدم العلم بما يخالف ذلك يجعل هذا القول هو الأولى بالقبول ولو قُتِل مثل ابن الراوندي لاشتُهِرَ الأمر وذاع صيت قتله. رابعاً شيوخ المعتزلة قد تعاملوا مع كتب ابن الراوندي بالردّ والنقض، وكانوا عموماً أعقل من الردّ على خصمهم بعد إطلاق حجّته بالسيف، والمرّة الوحيدة التي تورّط بعضهم في شئ من ذلك إنما كان في أيام المأمون وهو حين أراد المأمون حمل الناس على بعض مقالات الاعتزال، كالعادة ملك من الجبابرة يريد إجبار الناس على شئ ولا يفهم إلا لغة الإجبار بالسيف والعنف. رابعاً طريقة ابن الراوندي في التصنيف للمذاهب ونقض مذاهب وملل ونحل أخرى يبدو أنه طريقة ذكر ما يمكن تأييد المذهب وما يمكن نقضه حسب كل الحجج العقلية والإقناعية والإيهام الممكن. وهذا من أحسن طرق كسب العلم وخير ما فعله الرجل. تصنيفه لأهل التعطيل ولشتّي الملل الموحدة والمشركة ولفرق المسلمين، يكشف عن كون عقله قد تمرّن جيّداً على يد شيوخ الاعتزال وطريقتهم، وهذه القوّة في التجرّد وتأييد أي فكرة ونقض أي فكرة وإيجاد حجج مهما كانت قوّتها أو ضعفها أو كذبها لفعل ذلك، هذه القوّة لا يملكها إلا الكبار فقط. وأحسب أن هذه الخاصية هي التي جعلت بعض شيوخ المعتزلة كالخياط-مهما كان رأيه فيه سيئاً- يُقبل على كتبه ويدرسها ويردّ عليها. فلولا وجود شئ من الاحترام لما أضاع عمره ووقته معه في الكلام. خامساً القول بأن ابن الراوندي {هرب ولجأ إلى يهودي في الكوفة} بعيد جدّاً ومتكلّف. فإن السلطان لو أراد لجاء بابن الراوندي من الكوفة، فالكوفة في ذلك الزمان لم تكن مثل نيويورك حتى يستطيع الشخص أن يختبئ عند "يهودي" ولا يستطيع أحد الوصول إليه. فالكوفة تحت يد السلطان، وحارات اليهود في كل البلاد معروفة محددة. فلو أرادوا لفتشوا عليه ولجلبوه إليهم. ثم كيف عرفوا أنه لجأ إلى يهودي؟ فلو هرب واختفى مطلقاً لما عرفوا أختفى عند يهودي أو مجوسي. وحيث عرفوا عند يهودي تحديداً فهذا وفي الكوفة، فهذا يعني أنهم حددوا موقعه من حيث البلد ومن حيث الحارة، فكيف لم يصل إليه المسلمون في الكوفة أو المسلمون في بقية البلاد المجاورة وحتى البعيدة الإسلامية وهو يقول ما يقول. للمقارنة: تخيّل لو أن شخصاً اليوم في إحدى بلاد الخليج تكلّم بشئ وأراد الأمير في بلدة أخرى إحضاره، فهل يُعقَل أن يتركه الأمير الآخر إن كان المجرم يقول ويفعل أشياء تضرّه أيضاً في إمارته. فكيف والكوفة وبقية العراق داخلة تحت الملك العبّاسي، والملك أو "الخليفة" حسب تسميتهم يقبع بجاوره في بغداد. ثم كيف رضي ذلك اليهودي باحتضانه وهو يؤلف كتب في التعطيل والثنوية والنصرانية. كل ذلك وغيره يدلّ على ضعف بل سخف فكرة الهروب عند يهودي، وكما قلنا الأظهر أنها محاولة ترقيع المظهر العام في أعين الناس، كأن المعتزلي أو المنتصر للمعتزلة الذي اخترع مثل هذه المقالة وروّج لها يقول "قد خرج من عندنا وقال كل ما قال لكن انظروا قد سعينا لقتله لكنه هرب وأخزاه بالله بالاحتياج إلى الاختباء عند يهودي". لو كان شيوخ المعتزلة يرون الإلحاد في الدين وجحد الخالق سبباً للسعي في قتل "المرتدّ"، لما نفوه من مجالسهم بل لساقوه إلى القاضي وشهدوا عليه ليقتله لذلك. بل لفعلوا مثل ذلك بعد أوّل كتاب يصنّفه في الإلحاد وتأييد الكفر والملل الباطلة حسب عقيدتهم. فكيف تركوه يسرح ويمرح بعد أوّل كتاب في البلاد ويلاقي العباد وتُباع كتبه وتشتهر في الناس، فضلاً عن أن يتركوه حتى ألّف لليهود والنصارى والثنوية وأهل التعطيل والرافضة. لماذا لم يستعينوا بالسلطان على قتله بعدأن ألّف لليهود؟ أو بعد أن ألّف لليهود والنصارى؟ أو "لأهل التعطيل". كيف يتركوه ليؤلف الكثير من الكتب. ثم بعد أن صنّف كل ذلك لاحقوه في آخر عمره،

ثم قصروا ملاحقتهم له على التحوّل من بغداد مثلًا إلى حارات اليهود في الكوفة حتى مات ميتة طبيعية! إن هذا إلا اختلاق.

نتعلّم من هذا النصّ وجوب ترك الناس لتنشر ما تشاء من كلام وكتب، حتى لو كان فيه ما فيه بدون أي تقييد أو تمييز. ومن كان يرى أن المنشور باطل فعليه بنشر ما ينقضه {حرفاً حرفا}، وإن كان من أهل الدرجات العلى فليزم في نقضه ذاك {كلمة العدل في الغضب والرضا}. ولا يزد على ذلك فيكون من الظالمين "وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون".

...-...

النص الخامس: من كتاب ذكر المعتزلة للمرتضى.

{قال أبو العتاهية يوماً للمأمون "أنا أقطع ثمامة"، فقال "عليك بشِعرك فلست من رجاله". فلما حضر ثمامة قال أبو العتاهية وقد حرّك يده "مَن حرَّك يدي؟" قال "مَن أمّه زانية" قال "يا أمير المؤمنين شتمني". قال ثمامة "ترك مذهبه يا أمير المؤمنين". فقال له أبو العتاهية بعد ذلك "أما كانت لك في الحجّة مندوحة عن السفه" فقال له "إن خير الكلام ما جمع الحجّة والانتقام".}.

أقول: نريد من هذه القصّة فائدتين.

الأولى قول ثمامة رحمه الله {مَن أمّه زانية} مشيراً إلى أبي العتاهية حسب المفهوم العرفي. وهذه شتيمة. وقذف. لكن غير محدد الظاهر إلا أنه محدد الباطن وحسب سياق المحادثة، إذ كان السؤال عمَن حرّك يد أبي العتاهية ومذهب ثمامة أن الإنسان يفعل فعله ومسؤول عن أفعاله، على عكس مذهب أبي العتاهية الذي ينسب أفعال العبد إلى الله-حسب القصّة. فقول ثمامة يعتبر شتيمة، يعتبر كلاماً مسيئاً، يعتبر قذفاً شرعياً. ومع كل ذلك، الحركة الفكرية والحياة العلمية للناس تحتاج أحياناً لاستعمال مثل هذه الكلمات أو ما يشبهها من كلام قد يعتبره الآخر مسيئاً لشخصه وأمّته وقومه وإن لم يكن شتيمة مباشرة مثل قول ثمامة هنا. فمقصودنا أن استعمال الكلام الذي فيه سفه وشتم وقذف وتقريع أمر مناسب أحياناً. ولذلك لا يجوز وضع حدود تقيّده، لا أقلّ إن كان في سياق المجادلة الفكرية والخصومة المعرفية. وثمامة رحمه الله كان فقيهاً ورعاً متديّناً ومع ذلك أباح لنفسه مثل ذلك في سبيل إحقاق الحق حسب مذهبه، ولعله أخذ ذلك من قول إبراهيم "فعله كبيرهم" في قضية تكسير الأصنام إذ قال إبراهيم ذلك في سياق الاحتجاج والمجادلة وإن كان كذباً لكن بيّن إبراهيم مقصده بعد ذلك، بالتالي حتى قول الكذب وقول الشرك وقول الباطل جائز في مواضع.

الأخرى قول ثمامة رضي الله عنه {إن خير الكلام ما جمع الحجّة والانتقام}. فهذا يعني جواز استعمال الكلام للانتقام، وتجريح الخصم وإيذاء نفسه وشعوره بقيمته وقيمة ما يحبّه. فالكلام ليس فقط وسيلة للإعلام لكنه أيضاً وسيلة للإنتقام. فالكلام هو سلاح الأوادم في إيذاء بعضهم البعض، كما أن الوحوش والبهائم يؤذون بعضهم بالأيدي والحديد والرصاص والسرقة. فالكلام هو الجنّة وجهنّم.

...-...

النصّ السادس: من كتاب أسرار التوحيد في مقامات أبي سعيد لحفيده محمد.

{كان في نيسابور محتسب من أصحاب أبي عبد الله الكرّام، وكان منكراً للشيخ. وذات يوم أخذ عدّة أثواب ليعطيها للغاسل ليغسلها. وفي الطريق مرّ بمجلس الشيخ، وكان الشيخ يتحدث، فقال المحتسب لنفسه "سوف أعود الآن وأقول له ما يجب أن يقال لهؤلاء". وذهب وأعطى الأثواب للغاسل وأعطاه درهماً

فقال له الغاسل "أعطني أكثر لأن هذا ثمن الغاسول والصابون وقد تنازلت عن أجر الغسل"، فلكمه المحتسب عدة لكمات، فبكى الرجل. ورجع المحتسب وتصادف أن الشيخ كان لا يزال يتحدث فدخل من باب خانقاه الشيخ وقال له "أيها الشيخ إلى متى النفاق والتظاهر بالورع" فقال الشيخ "ماذا يجب أن نفعل يا سيدي المحتسب؟" فقال "يجب ألا تتحدث في المجلس وألا تقول الشِّعر"، فقال الشيخ "إننا سنفعل ما تريد، ولكن يجب ألا يفعل السيد المحتسب أيضاً ما فعل وقت الفجر فيأخذ الملابس ويحملها إلى الغاسل ويعطيه درهماً فيقول له أعطني ثمن الغاسول والصابون كاملًا فقد تنازلت عن الأجر فيضربه بالدرة حتى يتألم ذلك الشيخ، حتى لا يتألم منك مسلم ولا تحصل معصية" وعندما سمع المحتسب هذا الكلام خجل وسقط على أقدام الشيخ وتاب عن إنكاره وتحكمه.}.

أقول: الفكرة هنا هي هذه؛ كل من يسعى في تقنين البيان وإسكات الناس بالسلاح والسلطة لابدّ أن يكون هو نفسه شخصاً معتدياً باليد وباللسان على الآخرين. وهذه قاعدة لولا الحذر الشديد لقلنا أنه لا استثناء لها.

المحتسب، رجل الهيئة في بعض البلاد، أو كل من له سلطة سياسية أو فكرية مدعومة سياسياً وبالسلاح، هو شخص يريد ممن هم على غير شاكلته وعلى غير مذهبه أن لا يتحدثوا علناً ولا يقولوا ما لا يرضاه من أنواع الكلام. {يجب ألّا تتحدّث في المجلس وألا تقول الشّعر}. يعني باختصار، اسكت واجلس في بيتك.

لكن هذا الخبيث، يرى لنفسه الحقّ في قول ما يشاء علناً {سوف أعود وأقول له ما يجب أن يقال لهؤلاء}. نعم، بالنسبة لنفسه يعطي الحق في قول {ما يجب أن يُقال} حسب رأيه ومذهبه وشهوته. هو يتكلّم بما يريد، لكن غيره لابدّ أن لا يتكلّم إلا كما يريد هو. وترى مثل هذا حتى في أفلاطون، ذلك الطاغية الكبير والماكر الثرثار، فترى في كتابه القوانين والجمهورية أنه يعطي نفسه الحق في قول ما يشاء، ويجعل على لسان سقراط أنه لابد أن يتكلّم بما يرى أنه الحقّ، لكنه من وجه آخر يجعل الكثير من أنواع الكلام والمتكلمين في خانة المنوعين من الكلام بل ويجعل لبعضهم عقوبات شديدة ومنها على ما أذكر الموت. وما أكثر العقوبة بالقتل في كتاب فيلسوف الجبابرة هذا. وعلى نفس النسق، تجد المحتسب من كل نحلة وملّة ومذهب ومشرب، يعطي نفسه قول ما يشاء بينما يقيّد حقّ غيره في قول ما يشاء.

وزيادة على ذلك، هو لا يعطي نفسه فقط الحق في قول ما يشاء، بل إنه عادة ما يعطي لنفسه حقّ فعل ما يشاء، ولو كان في ذلك اعتداء وعدوان بدني ومالي على الآخرين خصوصاً الضعفاء والمستضعفين. {وذهب وأعطى الأثواب للغاسل وأعطاه درهماً فقال له الغاسل "أعطني أكثر لأن هذا ثمن الغاسول والصابون وقد تنازلت عن أجر الغسل"، فلكمه المحتسب عدة لكمات، فبكى الرجل. ورجع المحتسب}. لاحظ أنه حتى لم يهتمّ بالغاسل لحدّ أن يتناقش معه في السعر ويتفاوض فيه، ولا حتى أجابه بكلمة، وإنما خاطبه بلغة التخاطب مع الحمير والبهائم وهي الضرب مباشرة. لن تجد مقننا للبيان ومقيّداً للتعبير إلا وله نظرة سوداوية احتقارية للناس. وإلا ستراه عدوانياً مستغلّاً ولو من وراء حجاب وبتستر عن أعين الناس عموماً.

مشكلة المحتسب مع الشيخ سلام الله عليه ظاهرها اهتمام المحتسب بالنفاق والصدق. {أيها الشيخ، إلى متى النفاق والتظاهر بالورع}. حسناً، ما علاج المنافق والمتظاهر بالورع؟ كيف يتم إصلاحه؟ المفترض أن المحتسب الخبيث لو كان فعلًا يريد الخير والصدق للشيخ أن يدلّه على طريق تحصيل الإيمان والصدق. لكن مثل تلك الشعارات التي يرفعها أنصار تقنين البيان لا وزن عندهم في الحقيقة،

فهم يقولون أي شئ من أجل تبرير غايتهم الأساسية وهي إسكات الآخرين حتى لا يغيّروا عقول الناس وينافسوهم على قلوبهم. مرّة يقولون النفاق والورع، ومرّة يقولون حفظ المصلحة العامة، وثالثة وحدة الأمة والدولة، ورابعة السلم الاجتماعي، وخامسة وسادسة وسابعة وأنواع من الهراء الذي هم يخالفونه لو تأملت قبل غيرهم. مثل هذا المحتسب في القصّة الذي ينافق ويتظاهر بالورع، وأستطيع تخيّله الآن له لحية وثوب قصير ولعله يستعمل المسواك كثيراً ويعمل بحيرة تحته حين يتوضأ، ومن وراء حجاب يضرب الضعفاء ويستغلّ الناس ويسرق أموالهم وجهودهم ويحتقرهم. وكما أن الشيخ كشف الله له عن حقيقة ذلك المحتسب وأنه يفعل الشئ الذي ينهى عنه، نستطيع أن نقول بأننا لو نظرنا في كل مقنن للبيان وداع له واستمعنا للحجج التي يأتي بها فإن الأصل هو أننا سنرى أنه يخالف ويناقض تلك الحجج ويعمل بخلافها وعنده من الأفكار والأوامر والقيم ما يؤدي إلى ذلك الخلاف والنقض حتى إن لم يعِ هو نفسه ذلك.

الشيخ بفقهه سأل المحتسب {ماذا يجب أن نفعل يا سيدي المحتسب؟} حسناً، قبلنا أننا ننافق ونتظاهر بالورع، هيّا ماذا نفعل؟ قبلنا بالمشكلة التي تتوهم وجودها، فكيف نحلّها؟ الحلّ عندهم هو {يجب ألا تتحدث في المجلس وألا تقول الشعر}. ما علاقة هذا بذاك؟ وهل لو لم أعد أتحدث في المجلس وأقول الشعر، سأصير مؤمناً غير منافق، وورعاً صادقاً. كلام غير معقول صادر من أناس فقدوا عقولهم منذ زمن ولم يشمّوا رائحة العيش لله والعلم.

ما سرّ معارضة المحتسب، وكل محتسب في كل زمان، لحرية التعبير؟ السرّ هو هذا {كان في نيسابور محتسب من أصحاب أبي عبد الله الكرّام وكان منكراً للشيخ}. واضحة؟ {من أصحاب أبي عبدالله الكرّام} هنا أصل المسألة والإنكار والمعارضة. أي أنه ينتمي لمذهب معين، لطريقة معينة في التفكير والرأي، لدين ما، لنحلة ما، لأيدلوجية معينة، وهو يعلم أن أقوى طريقة التأثير في الألباب هي بالكلمة والكتاب. فيريد أن يتكلّم هو علناً ويوصل ما يريده لقلوب الناس ولو بالتكرار واعتياد الناس على سماع نوع كلامه السفيه فقط فيقبلونه أو يعتادون عليه بحكم ذلك، لكن حتى تنفع هذه الطريقة لابد أن يتم إسكات كل صوت مخالف لصوته، بدرجة أو بأخرى، ولا أقلّ أن يسكت عن "المواضيع الحساسة" ولا يتجاوز "الخطوط الحمراء". وانظر بلا استثناء لكل مناصر لتقييد الكلام ومنعه والمعاقبة عليه وستجده من هذا الصنف، وستجد أنه مرّ وقت في التاريخ كان المذهب الذي ينتمي إليه هذا الخبيث يقول شيئاً يعارض ما عليه الناس ومع ذلك استمرّوا بقول ذلك حتى تمكّنوا من قوله بلا معارضة سياسية قانونية معتبرة أو مطلقاً، والآن بعد أن تمكّنوا صاروا يسعون في حرمان غيرهم من الحقّ الذي بسببه صاروا موجودين على الساحة العامّة.

الشيخ الذي يتحدّث في المجالس ويقول الشعر، ويتكلّم بما لا يشتهيه الكثير من أصحاب المذاهب الأخرى، يترك المجال للكلام سواء من نفسه أو من غيره وحتى الذين ينكرونه ويعترضون عليه بل ويسبّونه ويكفّرونه. فهو لا يهتم بهذا المجال ويتركه حرّاً. إلا أن المجال الذي يهتمّ به هو الأذية البدنية للآخرين. كما قال الشيخ هنا للمحتسب {لا يتألم منك مسلم ولا تحصل معصية}. والمعصية هنا هي بخس الغاسل أجره وجهده وسرقة ما يستحقّه. الألم من الضرب، والمعصية هي النهب. أي الأذية في الجسم والانتقاص من المال. هذا هو المهمّ في المجال العامّ. لا إسكات الناس وتقييد الكلام.

المحتسب في هذه القصّة حين سمع ذلك وشاهد الكرامة {خجل وسقط على أقدام الشيخ وتاب عن إنكاره وتحكمه}. ففيه خير ولله الحمد. لكن كم من المحتسبين فيه خير ويستطيع أن يعقل تلك المعاني

بدون أن يشاهد كرامة كشف حجب الغيب عن فضائحه ومخازيه؟ أظنّ أقلّ القليل. ولذلك الطريق لعلاج هؤلاء هو بتنزيل كرامة الشيخ عليهم. فكرامة الشيخ كانت بفضح مخالفاتهم العملية ومخالفة أفعالهم لأقوالهم، مع تبيان تحكّمهم وقولهم الأشياء بالهوى والعصبية المذهبية، وهكذا علينا أن نفعل مع كل من يدعو إلى تقنين البيان. حينها فقط، وبعد أن يرى الناس ذلك كلّه، يمكن أن نتوقع خجل أعداء العقل والقول، وسقوطهم على أقدام أنصار كرامة الإنسان وحرية البيان. "إن ربّكم الرحمن".

...-...

النص السابع: من كتاب ذكر المعتزلة للمرتضى.

{محمد بن شبيب وكنيته أبوبكر، وله كتاب جليل في التوحيد. ولما قال بالإرجاء، تكلّم عليه المعتزلة بالنقض، فقال "إنما وضعت هذا الكتاب في الإرجاء لأجلكم فأما غيركم فإني لا أقول ذلك له"}.

أقول: العبرة من هذه القصّة هي قول بن شبيب {إنما وضعت هذا الكتاب في الإرجاء لأجلكم}. ما معنى ذلك؟

اعتاد الناس على اعتبار كتاب الكاتب معبّراً عن أفكاره التي يعتقدها فعلًا. ولا يفهمون الكتابة والكلام إلا أنه تعبير عن الهوية الشخصية للمتكلم. وبناء على ذلك، لما جاء بن شبيب المعتزلي وقال بفكرة مخالفة للاعتزال وهي الإرجاء، تكلّم عليه إخوانه في المذهب بالنقض وكلام سلبي واعتبروه كأنه خرج عن مذهبهم. فبيّن الشيخ لهم مقصده من وضع الكتاب وقال {إنما وضعت هذا الكتاب في الإرجاء لأجلكم فأما غيركم فإني لا أقول ذلك له}. كيف؟ كيف تضع كتاباً في الإرجاء من أجلنا ونحن لا نقول بالإرجاء؟ الجواب: لأننا نطلب الصدق في الاعتقاد، ونريد أن تكون لنا الحجّة الكاملة في عقيدتنا، وأصحاب العقيدة المخالفة لنا ليست لهم من قوّة العقل وحسن الاحتجاج مثل ما لنا لأننا أهل العقل والاحتجاج، فإنني استعملت كل طاقتي الفكرية من أجل تأييد العقيدة المخالفة والاحتجاج لها بكل ما يمكن تصوّره حسب قدرتي، ووضعته لكم حتى تدروسه وتردّوا الحجج التي ذكرتها. فالكتاب موضوع لرياضتكم الفكرية وتمتين عقيدتكم العلمية. {إنما وضعت هذا الكتاب في الإرجاء لأجلكم} وليس ضدّكم إلا في الظاهر. نيّتي هي تحريك عقولكم وتثوير أفكاركم ومجابهتكم بأقوى ما يمكن أن تواجوه، وهذا ينفعكم حتى حين تجادلون خصومكم من أنصار تلك العقيدة لأنكم ستكونوا قد سبقتموهم في التفكير في كل حجّة يمكن أن تخطر ببالهم وتعدّوا لها العدّة وتتهيئوا نفسياً لها.

ونفهم من هذا أن الكلام ونشر الكتب لا يكون فقط لغاية تبيين أفكار المتكلم بالمعنى الظاهر. بل قد تكون لغايات أخرى. فحتى الذي يعارضنا ويجادلنا ويشتمنا ويبيّن فضائحنا هو في الحقيقة ولو من وراء حجاب دقيق يعتبر صديقاً لنا. لأنه إن قال حقّاً فنحن أولى بمعرفته وإصلاحه، وإن قال باطلاً فنحن أولى بالإعداد له وإحكام ردوده. الذي لا يريد أن يسمع ولا يقرأ إلا الشئ الذي يؤيده ظاهراً، فهو حمار من سلاسة عريقة في الحميرة. تقديرنا لمن يعارضنا لابدّ أن يكون مثل أو أحسن من تقديرنا لمن يؤيدنا. الذي يؤيدنا ولا يضيف لنا شيئاً لا يفيدنا لأنه لا يضيف لنا شيئاً، أما الذي يعارضنا فإنه يعلمنا بأخطائنا إن كانت لنا أخطاء ويعلمنا برأي خصومنا وكيفية تفكيرهم وما هي حججهم إن كان كاذباً ومباهتاً.

بناء على ذلك، كيف نستطيع تفسير قوانين النشر والمطبوعات؟ هذا هو تفسيرها: أصحابها من المجانين ومن الغرقي في الأباطيل.

ثم لا يحقّ لأحد أن ينسب للكاتب والمتكلم نيّة يعاقبه عليها بالقانون. إذ الأمر في الواقع أوسع من ذلك، ويحتمل الأمر خلاف الظاهر بصدق.

...-...

النص الثامن: من كتاب تثبيت دلائل النبوة للهمداني.

{وقوم من الكتاب وعمال السلطان يُعرَفون ببني أبي البغل يدّعون أنهم من المسلمين ومن الشيعة وهم يميلون ميل القرامطة ويلزمون صنعة النجوم وبقاياهم بالبصرة في سكة قريش. ومنهم أبو محمد بن أبي البغل، وهذا خلقه وصنعته، وهو حي إلى هذه الغاية وهي سنة خمس وثمانين وثلاثمائة يقولون في "قل يأيها الكافرون" هي من البوارد ومن الأشياء التي لا معنى لها، ويتحدثون بذلك في دواوينهم ومحافلهم ويضربون في ذلك الأمثال. وهذا لجهلهم بأسبابه ولو كان لهم تحصيل وتدبير وقصدوا الإنصاف وطلبوا العلم من موارده لعلموا أن هذا من معجزاته ولكن العُجْب قد شغلهم وهم يعدّون أنفسهم من الخاصة وهم أسقط من سقاط الغوغاء. ولولا أن هذا شئ قد شاع في الكُتّاب وأشباههم في جميع البلاد، لما ذكرته لك، ولكنه شئ قد دار وصار أهل الذمة مع القرامطة يلقون به العامة والضعفاء من المسلمين، وليس للإسلام قيّم ولا ناصر بل كل السيوف عليه فالله المستعان.}.

أقول: قبل أن نذكر مقصدنا من ذكر هذا المقطع، تأمل في قول قاضي القضاة في القرن الرابع الهجري {ليس للإسلام قيّم ولا ناصر بل كل السيوف عليه}. وهذه جملة محيّرة جداً. فلا القاضي شخص مستضعف في الأمّة، بل هو قاضي القضاة. ولا الزمن متأخر جدّاً، بل هو قرن يعتبره الكثير من الباحثين المعاصرين بأنه "العصر الذهبي للإسلام". ودول وممالك المسلمين تطبّق المشرق والمغرب. فكيف نفهم قول القاضي {ليس للإسلام قيّم ولا ناصر بل كل السيوف عليه}. هل هي من آثار السوداوية والاكتئاب الغالب على العلماء في هذا الشأن، والذي فسّرناه مرّة بأنهم كانوا ينظرون لمثال عال جدّاً فهما قارنوا زمنهم بذلك المثال رأوه ساقطاً ومظلماً. لعله من ذلك الباب. وهذا التشاؤم المبالغ فيه لا يفيد في معرفة واقع ولا إصلاحه. فإن المريض الذي يصاب بحمّى، إن قام الطبيب بتشخيصه بأنه مصاب بالسرطان، فإن ذلك لا يجوز تبريره من باب أن الطبيب مثالي في صحّته، لأنه سيترتب على هذا التشخيص أمور عملية وتركيب أدوية مناسبة، وبالطبع لن تكون الأدوية مناسبة للمرض. ومن ذلك ما يقع في زماننا هذا، حيث يرى الكثير جدّاً من الناس، علماء وعامّة، بأننا في آخر الزمان، وعلامات آخر الزمان تقريباً كلها قد تحققت، ونحن ننتظر المهدي عليه السلام في اليوم أو غداً بالكثير. هذا مع أن الأحاديث التي تتكلّم عن آخر الزمان على التحقيق لم يحصل الكثير منها بعد، مثلًا عدم قول "الله الله" في الأرض، وذهاب الإسلام وغربته حتى يقول الناس عن كلمة التوحيد أنهم كانوا يسمعونها من أبائهم أو أجدادهم. ومن الظاهر أن هذا لم يحصل حتى قريب منه في زماننا. بل حلق الذكر ومجالس العلم وكتب التوحيد وتحقيقه ونشره هي في زمننا هذا على وتيرة لعلها قياسية في تاريخنا. نعم أشياء تحققت، وأشياء لم تتحقق بعد والتي لم تتحقق مهمة جدّاً وجوهرية. حسناً، لنعود لما كنّا بصدده.

مقصدنا من نقل النصّ هو أن القاضي ذكر قوماً، هم بني أبي البغل، فهو يعرفهم ويعرف اسمهم. ثم يعرف موضع سكنهم بلدة وموضعاً {بالبصرة في سكّة قريش}. ويعرف أحدهم وهو أبو محمد بن أبي البغل ويعرف أنه حيٌّ أثناء كتابة كلامه هذا. وماذا يقول أبو محمد هذا؟ يطعن في القرءآن. ويرى أن سورة قل يا أيها الكافرون هي {من البوارد ومن الأشياء التي لا معنى لها}. ولا يقول ذلك سرّاً، بل يطعن

في القرءان علناً {في دواوينهم ومحافلهم ويضربون في ذلك الأمثال}. وبعد، يشيعون ذلك في الكُتّاب في جميع البلاد، ويلقون به العامّة والضعفاء من المسلمين، هم وأهل الذمّة. ومع كل ذلك، لم يأمر القاضي بتوجيه كتيبة عسكرية لإفنائهم، أو يبلّغ السلطان عنهم ليعاقبهم على ردّتهم وقولهم ذاك. وهذا يكشف عن وجود مساحة واسعة للبيان والتعبير في ذلك الزمان، ولا أقلّ في بعض البلدان. فالأمر كان متحققاً وموجوداً. فنحن لا نقول بمبدأ أو شئ لم يُعهد له مثيل ولم يطبّق في زمن من الأزمان تحت ظلّ دولة مسلمين. وكيفية التعامل معهم، بالرغم من أن القاضي الهمداني رضي الله عنه يرى أنهم من {أسقط من سقاط الغوغاء}، فإنه مع ذلك، يذكرهم في كتابه، وينقل طعنهم في القرءآن، وينشره ويخلّده بقلمه، ثم يردّ عليهم الفكرة بالفكرة، والكلمة بالكلمة. هكذا نريد أن نكون وعلى هذا يجري العلماء المحسنين الموقنين. {فالله المستعان}.

...-...

النص التاسع: من كتاب تثبيت دلائل النبوة للهمداني.

{...ومثل هذا لا يُطاع ولا يُتّبع، بل يكون في سقوط المنزلة بمحل من يركب قصبة ويركض في الأسواق ويقول "أنا الملك" و "أنا الأمير" ويشتم الملوك والأمم والرؤساء، ويتعادى خلفه الصبيان؛ ومثل هذا لا يعاديه أحد ولا يضربه ولا يسبّه فضلًا أن يقتله؛ لأنه لا يضرّ أحداً. ولا يغضب عاقل من فعله وقوله وإن شتمه وتواعده.}.

أقول: في المثل الذي ضربه القاضي في سياق احتجاجه على شئ لا يهمنا في هذا المجال، بينّ القاضي أموراً مهمة تنفعنا. فهو يرى أن قول الشخص الذي {لا يضرّ أحداً} لأنه لا يستطيع الإضرار بأحد أصلًا، مثل ذلك القائل له أن يقول أي شئ مهما بدا عنيفاً وكاذباً وجاهلًا، ولا يوجد عاقل يمكن أن يعاديه أو يضربه أو يسبّه {فضلًا أن يقتله} ولا يغضب منه وإن شتمه وتواعده. الفكرة هنا هي أن الذي لا يضرّ أحداً بفعله، له أن يقول ما يشاء. وكل عاقل يقرّ بأن مثل هذا له أن يقول ما يشاء بلا استثناء. ومعلوم أن الكلام الذي ندعو إلى تحريره وتكسير قيوده هو الكلام الذي صاحبه لا يضرّ أحداً بفعله، ففعل المتكلم مسالم، وقوله ليكن ما يكون، حينها له أن يقول ما يشاء. وهو المطلوب.

...-...

النص العاشر: من كتاب تثبيت دلائل النبوة للهمداني.

يضرب الهمداني أمثالًا من التاريخ على حقيقة يلخّصها هو بقوله {فتعلم أن الدول والممالك والقهر والغلبة لا تغطي على الأمور التي قد كانت ووقعت} وأما الأمثلة التي ضربها فتشمل محاولة بني أمية التغطية على فضائل علي بن أبي طالب عليه السلام، وكتب الملحدة في عصر الإسلام كابن الراوندي، وغيرهم، ثم يذكر فشل كل هؤلاء في التغطية وانتشر الكلام. والفائدة من هنا هي: كل محاولات قمع التعبير لن تفلح في نهاية المطاف. فعلى أنصار التقنين أخذ العبرة مما مضى على الأقلّ.

في نفس السياق، يذكر الهمداني النص التالي {والذين وضعوا هذه الكتب (أي الملحدة) أذل ما كانوا، وإنما كان الواحد بعد الواحد من هؤلاء يضع كتابه خفياً وهو خائف يترقّب ويُخفي ذلك عن أهله وولده ولا يُطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد ممن هو في مثل حاله في الخوف والذل والقهر. ثم ينتشر ذلك في أدنى مُدّة ويظهر حتى يُباع في أسواق المسلمين، ويعرفه خاصّتهم وعامّتهم ويتحدثون به ويتقولونه ويذكرونه وقد غمّهم ذلك وساءهم وودوا أن ذلك لم يكن} أقول: هذا النص كافٍ لنسف كل محاولات أنصار التقنين منع انتشار الكلام بعد خروجه من صاحبه ولو لواحد بعد واحد ممن هو مثله. ثم لاحظ

عبارة {يباع في أسواق المسلمين} التي تدل على أن أسواق المسلمين لم يكن عليها رقابة تمنع الكتب التي تباع فيها بل حتى إن كان المسلمين-كما يقول الهمداني- قد ساءهم انتشار هذه الكتب الإلحادية، فمع ذلك تنتشر الكتب في أسواق المسلمين الحرّة.

...-...

النص الحادي عشر: من كتاب تثبيت دلائل النبوة للهمداني.

يشرح الهمداني أهمية القول والتكلم للإنسان، ومدى حبّه للكلام وراحته النفسية فيه وتفضيله إياه أحياناً حتى على حياته، فيكتب نصّاً هو من أحسن ما كُتِب في الباب، ويكشف عن حقيقة أن منع الإنسان من الكلام أسوأ من قتله، فتأمل عبارته { لأن الكتمان أثقل والصبر عليه أشد والحفظ له أصعب. والناس إلى القول أسرع وهم عليه أخف ولهم فيه فرح واسترواح. وعلّتهم في الكتمان كالكرب والألم، فيستروحون بإذاعته وينفرجون بإلقائه، حتى إنهم ليتحدثون بما فيه زوال نعمهم وسفك دمائهم} أقول: وبعد ذلك، مَن يملك وجداناً وعقلًا ويطلب إسكات الناس وإرهابهم بالقوانين إلا إن كان من المجرمين الطاغين. وفي قيود المجتمعات وضرورات الحضارات، لابد أن نحرر الكلام من القوانين لعل الناس يجدون شئ من حريتهم النفسية التي فقدونها بانخراطهم في الحضارة وقوانينها المعيشية، فيكفي قيد الجماعة والأمّة، فلا نزيد عليه بقيد الكلمة، حتى لا ينفجر الناس انفجاراً لا رجعة بعده، وما الثورة بعد الثورة، والجريمة بعد الجريمة، إلى حد ما، إلّا من بعض آثار ذلك القمع العقلي والنفسي، ألا ترى أن الغالب على أهل العلم والكتابة والحديث أنهم أقلّ في سلوكهم الإجرامي والمضاد للحضارة والجماعة والدولة من غيرهم، بل لا تكاد تجد ذلك فيهم إلا نادراً، وكلّما ترقّى في الكلام والكتابة كلّما استغنى عن ارتكاب الكثير من الأعمال المضادة للحضارة والرقي المعيشي والمدني. كلّما تحررت الكلمة كلّما انبسط الإنسان، وكلّما انبسط الإنسان كلّما صلحت الأكوان. ألا فحرروا التبيين وإلا "لتعلمنّ نبأه بعد حين".

والحمد لله رب العالمين.

....

(الاقتصاد المعقول)

1-المبدأ: تكثير الفراغ.

أ)النظام المعيشي, أو النظرية الاقتصادية, ترجع إلى مبدأ لابد من تحديده قبل وضع النظرية أي قبل تفريع النظرية وتفاصيلها. وهذا المبدأ قضية دينية أو فلسفية أو اختيار لغاية العيش والتنظيم الاجتماعي. إذ كل الأحكام والاجراءات لا معنى لها بدون ذلك المبدأ, فهي وسائل ومظاهر, ومن حيث هي وسائل فلا يبررها إلا غايتها وثبوت إيصالها لتلك الغاية, ومن حيث هي مظاهر فلا يفسرها إلا جوهرها وثبوت المناسبة. المبدأ جوهر وغاية. وهذا المبدأ حاضر بالضرورة في أي تنظيم معيشي وأي قانون وأي إجراء بلا استثناء حتى لو لم يع أكثر الناس ذلك. وقد يختلط في نظام ما أكثر من مبدأ, فتحدث الفوضى والتناقضات وهو الشائع في الأنظمة الفوضوية التي يخترعها البشر عادة. ولذلك لابد من تحديد المبدأ بوضوح ودقّة, ولو كان أكثر من مبدأ فلابد من التأكد من وجود تناغم بين المبادئ حتى تستقيم الأمور.

ب)المبدأ عندنا هو: تكثير الفراغ. أي الغاية من وجود النظام الاقتصادي هو تكثير فراغ الناس, فراغهم من الانشغال بالأمور المعيشية والمادية الضرورية واللازمة للذكر والفكر والتمتع. والأمور المعيشية الأساسية خمسة (الطعام واللباس والسكن والطب والأمن). مهمة الاقتصاد تيسير اللازم من هذه الخمسة للناس. وفي هذه المقالة لا نريد النظر في معنى "تيسير" ولا معنى "اللازم", بل نريد تثبيت المبدأ وما يلزم عنه.

...-...

2-العلة: الاشتغال بالمعرفة والفنون والمتعة.

أ)لماذا نريد تكثير الفراغ؟ لأننا نريد الاشتغال بالمعرفة والفنون والمتعة. أي باللذة العقلية والنفسية والبدنية. واللذة بأوسع المعاني هي المطلب النهائي. فحتى الذين يحبّون الصبر وتحمّل الآلام في سبيل قضية ما, فإن هؤلاء يجدون لذة في مسلكهم هذا ولو على مستوى أعلى وأعمق من المستوى الذي يصبرون به ويتألمون فيه. ثم في القرءان القضية محسومة, وهي أن الغاية هي التلذذ بالنظر إلى وجه الله الكريم والتنعم بالجنة والنجاة من النار. فاللذة أوسع المطالب وهي أساس كل سعي. وقصر معنى اللذة على البدني منها هو اختزال لا ترضاه النفس ولا يشبع به الوجدان ولا حتى لو كان وجدان أخسّ الناس قدراً في العقليات والخيالات. فبما أن المطلب هو أكبر قدر من اللذة لكل درجات وجود الإنسان, فإذن لابد من وضع تنظيم ما يكفل لنا ذلك أو يكفل لنا التفرغ لذلك. فلما نظرنا وجدنا أنه لكي نجد البدايات المقبولة للذة واعتبار النفس في حالة بسط لابد أن تتوفر لنا المطالب المعيشية الأساسية, ولو بأقلّ قدر كاف منها. فحين نشعر بالأمن من العدو الخارجي والداخلي بوجود الجيش والشرطة والقوانين والأطباء, ونجد الصحة في أبداننا بمعنى أن لا نجد المرض, ونكون قد أكلنا وشربنا ما يشبعنا من طيبات, ونلبس النظيف الحسن ونسكن في بيوت نملكها لا يحق لأحد إخراجنا منها وتكون حسنة نظيفة, ولا يوجد علينا دين أو التزام يجب علينا القيام به وهي الحالة شبه الدائمة ولله الحمد, فحينها نجد أننا في الحالة التي نسميها "التفرغ" و "الفراغ". ومن هنا نبدأ نتلذذ بمعاشرة أزواجنا ومجالسة أصحابنا وقراءة كتب ربنا وعلمائنا ودواوين شعرائنا وكتابة الكتب وتطهير القلب ووجدان الحب والتدقيق في مسائل معرفة الأشياء وتأمل شرائع الأنبياء وطرائق الأولياء, ومشاهدة الفنون والاستماع إليها, وممارسة الرياضة لتحسين هيئتنا وتقوية بنيتنا وتعليم الناس والاستفادة منهم وعلى هذا القياس. لكن حين

يصيبنا المرض مثلًا نجد توقّفاً لكثير من تلك الأعمال التي نتلذذ بها أو ضعفاً في إتمامها أو على الأقل تعكير صفوها. وكذلك حين لا نجد الطعام اللازم أو اللباس أو نخشى الطرد من المساكن ولا نملك دفع فواتير الماء والكهرباء فيها أو الاهتمام للطغاة والقيود التي يضعونها على حرياتنا وألسنتنا وأقلامنا وتجمعاتنا, إلى آخره. فإذن حين تتوفر ولو الحدود الأولية العادية للأمور الخمسة المعيشية, نجد حالة الفراغ للتلذذ بالوجود. وحين تصيبنا مصيبة تفقدنا بعض أو كل الأمور الخمسة, نجد تعكيراً أو إعداماً للتفرغ. حالة التلذذ هي النعيم ولها درجات. حالة التعكير والعدم هي الجحيم ولها دركات. فالخلاصة: نريد نظاماً يضمن أكبر قدر من التفرغ لتحصيل أكبر قدر من النعيم بالتلذذ.

...-...

3- الغرض:-

أ) الوظيفة ضد العلة. أي العلّة من إقامة الاقتصاد هي تحصيل الفراغ, لكن الوظيفة التي بها يكسب الإنسان معاشه حسب الحالة الراهنة تخالف العلّة من وجه لأنها شغل وشغل مستمر ولعله في كثير من الأحيان تكون الوظيفة غير معقولة من حيث أن ساعاتها أكثر من حاجة العمل ذاته فيقضي الناس ساعات كثيرة من الفراغ في حدود مقرّ الوظيفة, أو يمكن تقسيم ساعات العمل على وظائف أكثر بحيث يكون قسط كل موظف أقلّ بالتالي الفراغ في يومه أكثر وهو المطلوب. يجب أن ننظر للوظائف على أنها عوائق لا مطالب. أي هي عائق لابد من السعي لتخفيف منها أو إزالتها بالكلية إن استطعنا (وهذا هو المثل الأعلى لنا) مع إبقاء المعايش الخمسة قائمة. ودراسة كيفية التخفيف أو الإزالة تحتاج إلى فقرة خاصة.

ب) الوظيفة مكروهة وتحت القمّة. أي لو نظرنا إلى حالة عموم الناس اليوم سنجد أنهم يكرهون الوظيفة, ويبغضونها أشد البغض, ولا يسيرون إليها إلا قهراً وتحت وطأة الموت جوعاً أو تحمّل حالة سيئة جدّاً من المعيشة. ثم حتى أصحاب الأموال الضخمة عادة ما يحتقرون الموظفين الذين يعلمون لديهم ويرونهم-ولو في السرّ-ككائنات أقلّ قدراً منهم, وهم كذلك من وجه. فإن كان يوجد شيء أجمعت عليه طوائف البشر شرقاً وغرباً, فهي أن الوظيفة شيء مكروه وبغيض ولو كان ثمة طريقة للعيش بدونها بحالة مقبولة لأقبل عليها الناس ولو نظرياً ونفسياً. القمّة هي أن تعيش بدون الحاجة للوظيفة. وهذا لا يعني أن الإنسان لا يحبّ العمل, فالعمل شيء والوظيفة شيء آخر حتى وإن سمّى بعض الناس الوظيفة عملًا بل لعلهم يقصرونها عليه كما يقصرون مفهوم العلم على الساينس المحدود والاختزالي والضيق الأفق جدّاً. الإنسان لا يستطيع إلا أن يعمل, لابد أن يعمل, وسيعمل شاء أم أبى ظاهراً أم باطناً. ولعله يختار من عند نفسه أن يعمل الأعمال التي فيها بذل لجهد أكبر بكثير من جهد الوظيفة التي يبغضها, لكنه يعمل لأنه يحبّ ويريد لا لأنه مُكره ويحتاج, ويعمل من فراغ لا من ضيق, ويعمل ما يكشف عن ذاته لا ما يحتاج إليه بدنه.

ت) الناس تريد المبدأ. عموم الناس تريد الفراغ, تريد حالة التفرغ, تريد تحصيل معيشتها بدون الحاجة للوظائف. هذا أمر مقرر وثابت بنحو مطلق. والاستثناء هو الحالات المرضية أو الذين يقولون بعظمة الوظائف لأنهم يريدون من غيرهم أن يقوم بها لا أنهم هم يريدون أن يقوموا بها. ولذلك لو وضعنا نظاماً فيه تحقيق لمبدأ الفراغ, فهو نظام يرضاه عموم الناس ولو من حيث المبدأ والجملة دون التفاصيل التي قد يتم التحاور فيها وتحسينها وتهذيبها بعد ذلك بناء على المشاورة والتجربة. وكل من يعارض ذلك النظام جملة وتفصيلا, من حيث المبدأ ومن حيث المصداق, فهو من أعداء الناس والجماهير والعامّة وكثير جدّاً من الخاصة. ولن يكون عادة إلا شخصاً يبرر لنفسه القهر الذي يعيش فيه, فهو مريض

يحتاج إلى تذكير بأن النظام شفاء له, أو-وهو الغالب-شخصاً ينتفع باشتغال بقية الناس ويجد الفراغ في حياته ويتلذذ بطريقته ويريد استمرارية الوضع ولو على حساب بقية الناس ومثل هذا لا كرامة له.

...-...

4-اللازم:-

أ)إمكانية المبدأ واقعاً. هنا نبحث في إمكانية تحقيق مبدأ تكثير الفراغ في واقع الحياة الطبيعية والاجتماعية للناس. ونرى أن الإمكانية الواقعية لا فقط العقلية والخيالية أي الإمكانية الطبيعية المادية موجودة. والدليل عليها:

أوّلًا كون كل إنسان فعلًا يجد فراغاً في يومه ولو بقدر بضعة ساعة أو ساعتين على الأقلّ. فأصل الفراغ متحقق لكننا نريد تكثيره.

ثانياً كون العجائز والأولاد حتى سن 18سنة أو 22 سنة والنساء عادة في كثير من البلاد يعيشون بفراغ كثير ولو أهلهم يعيلونهم. فهذا دليل على أن بعض الناس قد يشتغل ليتفرغ بقية الناس أكثر, أي هذا يدل على أن اشتغال كل الناس بالوظائف غير ضروري لعيش كل الناس.

ثالثاً عامة السياسيين والممثلين والمغنين والرياضيين والإعلاميين والكتاب وأساتذة الجامعات والمدارس والمحامين وكل وظيفة أخرى من هذا القبيل وهي التي نسميها وظائف لفظية أو استعراضية وهي التي أصحابها يعيشون عادة أرفه المعايش هي وظائف نابعة من الفراغ ولا قيمة معيشية لها على الحقيقة فهؤلاء لا ينتجون ثوباً ولا بصلًا ولا أمناً ولا علاجاً ولا سكناً. لكنهم يلبسون أحسن الثياب ويأكلون أحسن الطعام ويعيشون بأمن لا مثيل له وفرق طبية تشتغل على علاجهم إن حصل لهم شيء ويسكنون القصور والفلل والقلاع أحياناً. فهم أقلّ الناس منفعة للاقتصاد الحقيقي وأكثرهم انتفاعاً به وهذا أمر غريب ومتناقض وقبيح جدّاً. لكنه يدل على أن الظروف الطبيعية التي نعيش فيها تمكّن من وجود هؤلاء العاطلين المنتفعين أشد الانتفاع في آن واحد.

رابعاً نسب ما يسمونه "البطالة" الموجودة في كل البلاد, وقد تكون عالية في بعضها, تدل على وجود أناس بلا وظائف, مما يدلّ بنفسه على أن الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية اليوم لا تحتمل توظيف كل القابلين على العمل من الرجال المؤهلين فضلًا عن العجائز والأولاد والشباب والكثير من النساء.

خامساً وهو ما يشرح الدليل السابق, أن التكنلوجيا اليوم هي أهم أسباب عدم الحاجة للوظائف. بل كل تقنية جديدة تبرز تدفن معها وظيفة أو وظائف. والأمثلة كثيرة والكل يعرفها, لكن من باب الإشارة السريعة والأمثلة التي تخطر على البال: الصراف الآلي ألغى عمل الكثير من الصرافين, بل صار الصراف وسيلة لإيداع الأموال وطلب الفواتير وتسديدها وطلب كشف الحساب وسحب الأموال وتحويل الأموال وكل ذلك كان في الماضي القريب يحتاج إلى وظيفة الصراف البشري. مثال آخر سقي الزرع, قبل نظام الري الآلي كانت المزارع الكبيرة تحتاج إلى أعداد هائلة من العمّال لكن بعد وجود تقنية الري الآلي كل هؤلاء تم تسريحهم وصارت المزرعة لا تحتاج إلى أكثر من بضعة عمّال يراقبون حسن عمل الآلة. مثال ثالث وظيفة النسخ, قبل اختراع الطابعة الحديثة من قبل غوتنبرغ, وجد الكثير جدّاً من النساخين وكان بعض الناس يعيش منها, فلما أراد البعض إدخال الطابعة على الدولة العثمانية مثلاً رفض الحكام ذلك لأسباب من أهمها إن لم يكن أهمها من الناحية المادية هو خسارة عشرات الآلاف من النساخ لوظيفتهم. وقل مثل ذلك في آلة الخياطة حين دخلت إلى بريطانيا فثار عليها الخياطون بأنها آلة "شيطانية", نعم لأن شيطان كل إنسان ما يضرّ بمصالحه. مثال رابع ساعي البريد, فبعد أن صارت الرسائل من أقصى الشرق لأقصى الغرب تصل بكبسة زر على البريد الالكتروني, انتهت الوظيفة من

هذا الوجه. وعلى هذا القياس أمثلة كثيرة جدّاً ولعل من الحسن لو يضع إنسان كتاباً يحصر فيه كل الوظائف التي أفنتها أو أضعفتها وحددتها التقنيات الحديثة. والأمر مستمر. ولادة التقنية موت الوظيفة. ومقاومة التقنية لم تعد محمودة ولا مقبولة. نعم يمكن الحث على التقنية المسالمة للبيئة, وهذا أقصى ما ينتقده المنتقدون في التقنيات بانتقاد مقبول من العامة. بل صارت التقنية سبباً لإضعاف أو إفناء الوظائف الإنسانية ذاتها, فمثلًا العملية الحسابية بعد أن كانت بالعقل المجرد أو بالعقل كأصل مع شيء من الاستعانة بالكتابة صارت الآن بالآلة الحاسبة وصار أكثر الناس لعله يصارع ذهنه لاستخراج نتيجة عملية ضرب من الدرجة الثانية. والتكنلوجيا لو تأملتها ستجد أنها تقتصر عادة على إزالة الوظائف الروتينية أو العضلية أو الكمّية. ولا يوجد شخص سليم أو حتى مريض سيذهب لاستماع حفلة غنائية ولو لأفضل المغنين الذين يحبهم إن كان المغني بشخصه غير حاضر بل الأغاني سيتم تشغيلها على كمبيوتر وحتى لو كانت الأغاني جديدة لم تُطرَح في السوق بعد, ولعله سيفضل انتظار نزولها في السوق أو رؤية المغني بنفسه على ذلك في أضعف الأحوال. الأمور الإبداعية والروحية والكيفية لا تزال خارج نطاق تدخل التكنلوجيا. وهذا أمر عظيم ومهم جدّاً. ويكشف عن أن معاداة التكنلوجيا مطلقاً باسم الروحانية والكيفية هي معاداة عمياء وتكشف إما عداوة اقتصادية أو مجرد تعصب بغيض ضد كل ما هو حديث بدون نظر في ذاته وآثاره. التقنية التي تزيل أو تضعف الإجهاد الروتيني الميكانيكي أو العضلي البدني أو الذهني الكمّي هي تقنية عظيمة مباركة ونعمة كبيرة لابد من شكر أهلها والإحسان إليهم والاستفادة منها وتعلّمها والإضافة إليها. إذ ما شقاء الإنسان إلا في هذه الوظائف السفلية. لا يشقى الإنسان لو قرأ عشر ساعات شعراً وفلسفة, لكنه يشقى بتلك الوظائف, عادة. (نقول "الإنسان" فتنبّه). الخلاصة: التقنية الحديثة المضادة للوظائف الروتينية والعضلية والكمّية هي أحسن حليف وخادم للنظام الاقتصادي الأعلى الذي يقصد إلى تكثير الفراغ. وهو العمدة في الباب.

سادساً التقنية التي تقتل الوظيفة هي نفس التقنية التي تكثر من الانتاج وتسهل العمليات. وهنا أحد أهم التناقضات الكامنة في الاقتصاد الراهن: التقنية تخلق "البطالة" لكنها أيضاً تخلق الكثير من "البضاعة" وتيسر تقديم "الخدمة", فالبضاعة والخدمة متوفرة, لكن البطالة أو قلة الأجور سبب لعدم حصول الانتفاع بتلك البضاعة والخدمة. أي يوجد عرض كثير وطلب كثير لكن بسبب وجود شيء خبيث في الوسط لا يحصل إشباع الطلب بالعرض. ما هو الشيء الخبيث؟ هو النقود. البطالة ليست مشكلة إلا في ظل وجود النقود أي وسيط التبادل المصطنع الخارج عن كل العملية الانتاجية والاشباعية في الحقيقية الواقعية الطبيعية. لن نخوض كثيراً في هذا الباب الآن وقد وضعنا فيه كتاباً من قبل ولعلنا نشير إلى بعض حيثياته فيما يأتي. لكن الذي نريد التنبيه عليه هنا هو واقعة مهمة جدّاً. التقنية تقتل الوظيفة لكنها تكثر الانتاج والخدمة. فالتقنية والوضع الراهن لمجمل ظروف البشرية يمكن أن يقدم البضائع والخدمات اللازمة لتوفير معيشة جيدة مقبولة لكل الناس شرقاً وغرباً, لكن بسبب وجود أمور مصطنعة استغلالية في الوسط فإن المنافع لا تصل لمن يريدها ويحتاجها وتبقى إما قابعة في المخازن حتى تنتهي مدة صلاحيتها أو يتم الإلقاء بها في البحار أو حرقها بالنار حفاظاً على "الأسعار" أو غير ذلك من الفساد والإفساد القائم على نظام يقوم على مبدأ غير مبدأ تكثير الفراغ لعامة الناس بل يقوم على مبدأ تكثير الربح لفئة من الناس على حساب الفئات الأخرى. النظام الاقتصادي العالمي الحالي ليس نظاماً إنسانياً لكنه نظاماً استغلالياً, وغايته ليست تحقيق الإنسان من حيث هو إنسان قابل لتقلي وإفاضة الأنوار بل الإنسان من حيث هو طاغية جبّار. (ونقصد بالأنوار: نور اللذة العقلية ونور اللذة

النفسية ونور اللذة البدنية). فلو قلبنا النظام القائم وأنشأنا نظاماً آخر يقوم على مبدأ آخر أنسب لعامة الناس وخاصتهم أيضاً مع علاج الفئة أو الفئات المريضة التي ترغب في الاستمتاع على حساب الآخرين(عادة ما يكون استمتاعهم مادياً فقط أو فيه شيء من اللذة النفسانية من وجه ونادراً ما يشتمل على اللذة العقلية إذ تلك لذة من ذاقها لم يستطع التجبّر والاستغلال القبيح للخلق). بناء على ذلك, يمكن تكثير الفراغ من خلال إنشاء نظام آخر مبني على مبدأ تكثير الفراغ وبالتالي في تفاصيله توجد الاجراءات اللازمة لتحقيق المبدأ على عكس المبدأ الذي يقوم عليه النظام الحالي والذي يضاد الفراغ ويقتل كل ما يمكن أن يؤدي إلى وعي الناس وتغييرهم لوضعهم الراهن. الإنسان في ظل النظام الراهن أسوأ من الحيوان, أسوأ بكثير. والإله الوحيد الذي يمكن أن يُعبَد في ظل النظام الحالي هو النقود, ولا يستطيعوا عادة تصوّر إله غيره مهما تلفّظوا بالأسماء الحسنى. فالذين يهتمون بمقام الإنسان ومعاده وعبادة الحقّ تعالى من كل الملل لابد أن يهتموا بهذه القضية.

الحاصل: يمكن واقعاً تحقيق مبدأ تكثير الفراغ إلى حد كبير جدّاً لعله لا يحتاج فيه الإنسان إلى العمل في وظيفة لأكثر من ساعة إلى ساعتين في اليوم. فإن كانت الشيوعية تسعى قبل نحو 150 سنة لتخفيض ساعات الوظيفة ل (8) ساعات فقط مقررة بالقانون, وهي التي صارت تأخذ بها كل الدول تقريباً حتى تلك التي تشتم الشيوعية ليل نهار, فإن المبدأ الجديد -بغض النظر عن الشيوعية وحقائقها وخرافاتها-لابد أني يكون جعل ساعات الوظيفة بالقانون هو (3) ساعات فقط. وهذا موضوع يحتاج إلى فقرة خاصة لكننا أشرنا إليه إجمالًا هنا.

ب)توفر السلطة لتنفيذه. لن يتم تطبيق مبدأ تكثير الفراغ وكل ما يلزم لتطبيقه إلا بسلطة تفرض ذلك. كما أن النظام الحالي توجد سلطة تفرضه, كذلك تغيير هذا النظام وإقرار نظام آخر يحتاج إلى سلطة تفرضه. فالسلطة تفرض حتى أتعس الأنظمة للإنسان, وكانت كذلك في الماضي وهي كذلك في الحاضر. وتفرض حتى ما لا يتسق في العقل ولا يثبت في الوجدان ولا تشهد بصحته الروح, ومع ذلك تفرضه وتقهر الناس عليه. فليس من الضروري أن يكون الشيء معقولًا, ولا من الضروري أن يكون معقولًا ومقبولًا لعموم الناس حتى تستطيع السلطة فرضه عليهم بالقهر. هكذا كان الأمر في الماضي وهو كذلك في الحاضر. ولذلك لا يحق لأحد أن يحتج علينا بأن يقول "فكرتكم غير معقولة فلا يمكن للسلطة فرضها" لأن السلطة لا تفرض المعقول فقط, هذا مع التنزل بأن فكرتنا غير معقولة. ولا يحق لأحد أيضاً أن يحتج بقول "فكرتكم يصعب على عموم الناس تصورها فلا يمكن تطبيقها عليهم غصباً عنهم" لأن السلطات لم تزل تفرض على عموم الناس ما لا يفهمونه ولا يرضونه أيضاً, هذا مع التنزل بأن عموم الناس لا تريد تكثير الفراغ للتلذذ بحياتها وهو خرافة قبيحة كما ترى, ثم إن عموم الناس لا يبالون بالشيء بقدر مبالاتهم بأثر الشيء, بل لعلهم لا يبالون إلا بأثر الشيء على حياتهم المباشرة, فلو وجدوا أثراً حميداً مقبولًا رضوا بالشيء ولو وجدوا أثراً سيئاً فإنهم ينتقدون الشيء ويشكون فيه ولو كانت تؤيده عشرة آلاف حجّة ودليل قاطع.

ج)وضع تدبير محكم له. أقصد بذلك أن يتم رسم كل الخطط اللازمة التي ستأتي السلطة لتنفذها لتطبيق النظام الذي سيحقق المبدأ. وهذا أمر يحتاج إلى دراسة مطولة تأخذ بعين الاعتبار ظروف المنطقة التي ستطبقه ولذلك لا نستطيع الإدلاء بشيء في هذه المقالة العامة.

...-...

5-الأسس:

أ)التفرغ يحتاج إلى قلة وقت الوظيفة وإجهادها الذهني والبدني. فالتفرغ من جهتين الزمن والجهد, لأنه قد يكون الزمن قليل لكن الجهد كثير فيحتاج الإنسان لزمن يطول أو يقصر لاستعادة قواه وتركيزه للتلذذ فيكون كأنه كان في وظيفة زمنها طويل فينتقض الغرض. وإن كان الأصل في التفرغ هو الزمن.

قلة الوظيفة ستؤدي إلى قلّة المال نسبياً. باستثناء لو صرنا نملك من التقنيات والترتيبات ما يمكن من فيضان المال مع وجود التفرغ إلى حد كبير, فإن الأصل الذي ينبغي أن نبني عليه نظرتنا هو أن قلة الوظيفة ستؤدي إلى قلة المال, أي نيل الإنسان للكفاف والضروريات الطيبة وشيء من الحاجيات. فالزهد أو القناعة شرط في الحرية.

قلة المال تعني قلة الاحتياجات. أي لابد أن تكون احتياجاتنا المادية المعتمدة على المال قليلة حتى نملك العيش بقليل من المال. وهذا بديهي.

لتقليل الاحتياجات لابد من ترشيد الاستعمال. فالقليل الذي عندنا علينا أن نستفيد منه أقصى فائدة, فلا زبالة ولا ترف ولا إسراف ولا شيء يمكن استعماله إلا وتجب إعادة استعماله وحسن استغلاله بوجه أو بآخر. فالحاجيات المادية المعتمدة على المال إما ضروريات قصوى وهذه لا مناص من توفيرها وإلا انعدمت الحياة الإنسانية المعتبرة, مثل الطعام الطيب الطبيعي ومثل اللباس الحسن ومثل البيت النظيف الفسيح بنحو يتناسب مع الحاجة المادية والنفسية لسكانه, وإما كماليات وفيها شيء من التوسع في الشهوات من قبيل الأكل بغاية التمتع لا فقط للصحة ولو أحياناً, ولبس ما يريح العين لا فقط ما يريح البدن, ووجود سجاد جميل منقوش في البيت وما أشبه. الضروريات توفيرها ضروري, والكماليات كلما أمكن توفيرها كلما كان الخير أعمّ. وفي جميع الأحوال ترشيد استعمال المياه والكهرباء والأدوات والأشياء عموماً حتم على مستوى الأمة ككل حتى لا تستعبد نفسها بنفسها بواسطة الإسراف والترف والاستهلاك المريض.

ترشيد الاستعمال ينبني على قطع النهم والهوس بالأشياء. فالنفس واسعة وطلباتها مطلقة, وهذه خاصية الإنسان الجوهرية وسرّ العظمة ولبّ مقام الخلافة. لكن الذي لا يطلب الأعلى والذي يتحمل الطلبات المطلقة من قبيل المعرفة والفكر والشهود والتلذذ الروحي, فإنه سيسعى للامتداد العرضي بدلاً من الطولي أي الطلبات المادية المطلقة والتي يستحيل أن تتم تلبيتها ويستحيل أن يعيش الإنسان والناس بسلام في حال وجودها ويستحيل أصلًا تحقيق النفس لغرضها بالانغماس في شيء دونها ولذلك ما حصلت النفس على الماديات إلا واسقلّت بها وزهدت فيها واستسخفتها وملّت منها ولو بعد حين, المادة متاع وليست غاية, فمن اتخذها كمتاع نال لذّتها مع متاعها ومن اتخذها كغاية خسر جزءاً كبيراً من لذّتها مع خسرانه للآفاق العالية الممكنة لوجوده.

من أجل قطع النهم لابد من توفر سبب كاف لقطع النهم. لا يكفي الوعظ اللفظي ولا الآمال المجردة. لابد من تذوق النفس لشيء حقيقي يجعل نهمها غير المقبول ولا المعقول في الماديات ينقطع, إذ لا أثر بلا سبب, والأثر متناسب مع السبب, فإن أردنا أثراً فنحتاج إلى سبب بقدره أو أكبر منه.

سبب قطع النهم عموماً هو وجود شغل بالأهم. حين تشتغل النفس بالأهم وما تعتبره الأهم والأحسن والألذّ فإنها تزهد وتسخر من الأدنى والأضعف والأوهى بالنسبة له.

ليس المقصود بقطع النهم بالماديات ترك كل عالم المادة, فهذا أولا مستحيل وثانياً سبب للعذاب وشقاء النفس. بل المقصود هو كل ما يزيد عن حاجتها وكمالياتها المقبولة المعقولة. أي أن يكون لها حد معلوم,

تعرفه النفس وتعيه وتطلبه بوعي وتعرف أنها وصلت إليه حين تصل إليه. فمثلًا: أنا أقول أنني لو أكلت مرّتين في اليوم, وكان في وجبة من الاثنين شيء من فواكه وفي الأخرى شيء من مكسرات, فإني تغذيت وأكلت ما أحتاجه وأتلذذ به بالقدر الكافي الذي لا تتوق نفسي لغيره إلا مرّ' كل فترة وحتى ما تتوق له نفسي فإنها لا تتوق له بنحو الهوس بل بنحو "إن توفر فخير وإن لم يتوفر فلا يضرني شيئاً".
وحتى هذا الذي قد تتوق له نفسي يكون من البسائط والأمور المتوفرة بسهولة نسبية مثل شيء من البطاطس المملحة والذرة. فأنا أعلم ما أريد أكله, وما يشبعني وحدود شهوتي العامة, وحتى إن جاء يوم كل بضعة أسابيع أو أشهر وخرجت عن هذه الحدود فإني لا أفعل ذلك قهراً وبنحو أشعر معه بأن حياتي انتهت أو أني افتقرت بل أفعله من باب وجود الخير الواسع وخرق الحدود الذي هو من أعمال الإنسان المهمة لأننا في الحدود ولنا إطلاق الوجود من وجه في آن واحد. وقل مثل ذلك في اللباس والسكن والتنقل, وماهية الأمن الذي يكفيني توفره للشعور بالأمن. حين حددت معيشتي ارتاحت نفسي وتفرغت داخلياً وخارجياً للتلذذ عقلا ونفسا وبدناً. لكن لولا أن عندني اشتغال بشيء أهم لما استطعت وضع هذه الحدود. حين نحدد من طرف لابد أن نحرر من طرف آخر. الجمع بين الحد واللاحد, هذه هي السياسة المثلى للنفس والحياة.
الأهم الذي سيحررنا من جهة ويحدد معيشتنا من جهة أخرى لابد أن يكون أمراً مجانياً. لأنه لو احتاج إلى مال في أصله لدخل تحت الأمور الواجب التقلل منها. نعم قد يحتاج إلى مال من وجه لكن ليس الاحتياج الذي يؤدي إلى وجوب التكسب للحفاظ عليه واستمرارية وجوده. فالغذاء من المال, لأنك تشتري اليوم الغذاء وبعد يوم يفنى فتحتاج إلى الحصول على الغذاء من جديد ومن العدم بالنسبة لك. لكن الكتاب قد يحتاج إلى مال لشرائه أو تكوينه, لكن بعد شرائه لا يحتاج إلى مال للمحافظة علىا وجوده, فضلًا عن كونه باباً للآفاق المعنوية والعوالم العقلية والخيالية. فالكتاب خير ما وضعت المال فيه, لأنه باق فاتح نافع. فما يحتاج إلى مال للحفاظ على وجوده, ونفعه مقصور على المستوى البدني كأصل, هذا نسميه ماديات اصطلاحاً في كلامنا في هذه المقالة.
ليس الأمر المجاني الأهم الذي يمكن أن يشغل النفس وتشتغل به النفس وتنبسط إلا المعرفة والفنون اللفظية والعلاقات الإنسانية والبيئية الطبيعية والمتعالية. الذكر والفكر. القراءة والتأمل. التكلم والجماع. المشي والسباحة. المجالس والطرب. الحب والصداقة. أعظم ما في الوجود كالهواء هو شيء مجاني أو يمكن أن يكون مجانياً وكلما كان مجانيا كان أعظم وأصدق وأعمق. هذه خلاصة طريقتنا ودعوتنا ومركز مطالبنا وأمرنا.
من أجل الاشتغال بالمعرفة, نقول "المعرفة" ككلمة تشمل كل ما سبق, لابد من توفر حس باطني ووجدان قوي في الإنسان أي قلب حي. إذ لولا ذلك لما وجدت النفس قيمة عالية ولذة من تلك الأمور المجردة واللطيفة والمعنوية كأصل. فالقلب الحي أساس ترشيد استعمال الماديات, والتقلل منها, وتنظيم المعيشة كلها. فالقلب الحي أساس الحرية والسعادة في الدنيا والآخرة.
الأمر كله راجع إلى إحياء القلب وتقوية الوجدان وسلامة العقل وهذا يرجع إلى واحد من اثنين: عمل من فوق وعمل من الخارج. أي صاحب القلب الميت أو الضعيف, إما أن يأتيه باعث باطني وغيبي ويبعث قلبه ويقويه ويجعله من أهل المعرفة والمعنى بالمعنى السابق, وإما أن يأتيه تعليم وإرشاد خارجي بواسطة إنسان أو كتاب مثلًا ويدلّه على شرف الحياة المعنوية على الحياة الفوضوية المادية, على أساس

أن الحياة المعنوية فيها خير الحياة المادية وزيادة, بينما الحياة المادية ليس فيها خير الحياة المعنوية بل وتنقص لذة الحياة المادية أيضاً عادة ولو بعد حين.

...

ب)الناس بناء على ما سبق أحد ثلاثة:

- إما صاحب قلب حي (هذا مستعد لقبول ما مضى).

- وإما صاحب قلب ميت قابل للإحياء أو ضعيف قابل للتقوية (وهذا أيضاً فيه استعداد ويمكن تعليمه وتخليصه ومجادلته بمنفعة).

- وإما صاحب قلب ميت أو ضعيف لا يريد غير ما هو عليه (وهذا خصمنا وهو الذي سيسخر من كل ما مضى ويعتبره ضرباً من الأحلام و "المثاليات" وما شابه من ألفاظ لا يعقل هو مضمونها ولا نقول أنه لا معنى لها في سياق كلامنا وحسب بل هو نفسه لا يفهم ما ينطق به).

مع التنبيه على أن الإنسان عادة ما يكون صاحب قلب حي أو قلب ضعيف, إذ لا يخلو إنسان من تذوق للحياة المعنوية ووجدان شيء من محاسنها. فتلك القسمة نظرية غير واقعية, والقسم الأخير ينطبق واقعاً على أولئك الذين من شدة فقدانهم للماديات أو من شدة انغماسهم في همومها وأفكارهم غير الواضحة تجاهها والذي لا يعون ما يمرّون به ويفهمون أسبابه أو الذين رسخت فيهم دعاوى الماديين والمستغلّين المستعبدين (حسب الصورة, وإلا ففي الواقع لا أحد يقدر على استعباد أحد). ومن هنا ينبغي أن يبقى الرجاء فينا تجاه كل إنسان مهما كان.

لا يقوم الأمر الذي ندعو إليه إلا حيث الأغلبية القادرة والقادرة على المقاومة هم أحياء ولهم رغبة في الحياة المعنوية. فعلينا أن نشتغل على إحياء قلوب الناس وإرشادهم نحو الحياة المعنوية والتي تتمركز حول طلب اللذة في كل وجود الإنسان عقلًا ونفساً وجسماً.

...

ج)إفهام الناس على ماذا سيعتمد؟ على شرح وتثبيت ست أمور.

1/الوجدان هو الأصل والغاية دائماً.

الشرح باختصار: كل ما تقوم به لو تأملت فيه سيرجعك إلى رغبتك في الشعور بشيء ما أي وجدان شيء ما في نفسك. وفي كل ما تقوم به فإنما تنطلق به من نفسك وما تشعر به وتفكر فيه وتريده. فأنت تنطلق من وجدانك وترجع إليه دائماً, وبغض النظر عن الخارج فإنك قد تجد لذة ونفعاً في شيء ثم تجد عكس ذلك من نفس الشيء لاحقاً وقد تجد أنت شيئاً وغيرك يجد شيئا مخالفاً بسبب نفس الشيء أو الموقف أو الشخص وأنت لا تبالي إلا بما تجده أنت في المحصلة. فالعبرة دائماً هي بالوجدان الذاتي.

2/يجب عقلًا الأخذ بالأشدّ الأقرب للمرغوب.

الشرح: إما أن تأخذ بالأشد أو بالأضعف, أي حين تطلب لذة مثلًا, فإما أن تأخذ بالأكثر لذة أو بالأقل لذة, وحيث أنك تطلب اللذة وهي غايتك فطلب الأشد هو الأولى لأن ترجيح الأدنى على الأعلى لا سبب له.

3/الحياة المعرفية هي الأشد وجداناً.

الشرح: إن كان أصل لذة يرجع إلى مال أو ناس أو حواس فإنك ستجد تغيّراً وفقداناً وحرماناً وضعفاً بالضرورة. لكن لو كان أمر لذة قائم على الذكر والفكر فإن هذان لا يفارقانك أبداً إذ هما من صلب نفسك وأنت أنت حيثما كنت وكيفما كنت. ثم كل لذة غير لذة المعرفة متناقصة كلما تواجدت وحصلت إلا لذة المعرفة فإنها تتزايد كلما وجدتها وحصلتها وهذا أمر مجرّب وعام. بالتالي الحياة المعرفية أسلم من

حيث الأصل ومن حيث الإطلاق من أي نمط آخر ومركزية أخرى سواء كانت مركزية مال أو ناس أو حواس.

4/النظام التفرغي هو الأقرب للحياة المعرفية والتلذذ الكامل.

الشرح: بما أنك تطلب اللذة الوجدانية كأصل ومركز, فإن إرادتك للالتفاف للوجدان والأمور الباطنية سيكون أصلك ومركزك والنظام الذي يلبي ذلك هو الأنسب لك. وهو النظام التفرغي في الاقتصاد المعيشي. (استطراد: رضينا بكلمة "اقتصاد" بالاصطلاح المحدث لها, والمترجم عادة عن إيكونوميكس الانجليزية, وإن كانت الترجمة غير سليمة لكن الكلمة صارت مصطلحاً شائعاً, إلا أننا لم نرض به فقط لشيوعه بل لأن نظامنا "الاقتصادي" هو أيضاً "اقتصاد" بالمعنى اللغوي, من اقتصد بالشيء إذا أخذ بالوسط والحد اللازم المعتدل فيه بلا إفراط ولا تفريط, وهي كلمة شريفة اقترنت أيضاً في بعض أعمال المتكلمين بالاعتقاد والإيمان ككتاب الغزالي رحمه الله "الاقتصاد في الاعتقاد".فهي كلمة مناسبة بمعناها الشائع وبمعناها اللغوي وباقتراني بالأمر العلوي القدسي.).

5/ترشيد المعيشة ضروري لإقامة النظام التفرغي.

الشرح: إذ عكس ترشيد المعيشة هو الفوضوية والتسيّب والإسراف الذي هو إهلاك للوقت وإحراق للجهود وتضييع لثمار التعب الإنساني, وكل ذلك غير مقبول ولا معقول في ظل غايتنا الكبرى من المعيشة والحياة في هذا العالَم.

6/المعيشة المُرَشّدة كافية ومليئة وهي الأفضل إجمالًا (طعام ولباس وسكن وطب وأمن).

الشرح: كافية لأن البدن لا يحتاج إلى غيرها في الواقع وإنما يطلب غيرها من لا يشبعون النفس بالأمور العقلية والروحية والعلاقات الإنسانية والطبيعية الحيوانية فيشعرون بدافع لا يفهمونه يبعثهم على طلب الزيادة وهي نقص في الواقع لا زيادة. مليئة لأن فيها كل ما يملأ فراغ الرغبات البدنية والبيئية. وهي الأفضل لأن الاعتدال يحافظ على التلذذ بالمايدات ولا يقتلها بالتفريط ولا يذهب رونقها وحسنها وقوّتها بالإفراط.

والشرح يمكن بسطه أكثر من ذلك لكن هذه نجوم للاهتداء.

...

د)نظام التفرغ:-

1/ماهو.

هو الرؤية الوجودية التي ترى أن حياة الإنسان غايتها التلذذ عقلًا ونفساً وجسماً, بغض النظر عن تفسير سرّ هذا التلذذ ومصدره أو مآله ومقصده, وإن كنا نعلم المصدر والمقصد. فاللذة ثمرة التجلي, والمقصد الدلالة على المعاد. لكننا ندع اكتشاف المصدر والمقصد للمتلذذ نفسه إذ هذه حقيقة من لم يتذوقها لا يؤمن بها. فالتذوق ثم التحقق.

ويتفرع عن تلك الرؤية, منهجاً يتعامل مع كل الأمور المغايرة للتلذذ على أنها مرفوضة حتى تثبت ضرورتها, فإذا ثبتت ضرورتها تقيّدت بالضرورة مع السعي لإزالة الضرورة بكل وسيلة ممكنة لا تأتي بضرر أكبر من الضرر الذي ستزيله أو مثيله.

وتدبير أمور المعيشة الخمسة الكبرى هي الغرض الأساسي لنظام التفرغ. فالنظام مبني على تخليص الناس من همّ المعيشة وتحصيل الكفاية الطيبة بأقلّ قدر ممكن كمّياً وكيفياً من العمل لكل فرد قادر على العمل في الجماعة.

2/كيف ننفذ.

أوّلًا إقناع الناس بالرؤية وصلاحية المنهج عموماً.
ثانياً تقسيم كل أمر من الأمور إلى الخمسة إلى ضروري وكمالي. فالضرورة هي الحد اللازم للعيش بهناء وإحساس بالجمال بالنسبة لأهل المعرفة وطلابها. والكمالي ما زاد عن ذلك. ونسعى لجعل الضروري أقلّ ما يمكن حسب الظروف الزراعية والصناعية والخدمية القائمة في زماننا, ثم مع تحسّن الظروف نستطيع توسيع دائرة الضروري حتى الدخول في الكمالي المقبول (وهو الذي لا يعارض ويؤول إلى نقض أصل الرؤية الوجودية). كل عمل غير ضروري تجب إزالته, وكل عمل بشري غايته مجرد تسلية وإلهاء الآخرين تجب إزالته, وكل عمل بشري نبع من رؤية وجودية مخالفة لرؤيتنا والتي عادة ما تكون مبنية على استعمال بعض الناس لبقية الناس كأداة للتسلية وللخدمة بوجه أو بآخر فمثل هذه الأعمال يجب إزالتها. عملية نخل كبرى لكل الأعمال وتفاصيلها. وأمثلة على ذلك:
أ/في الطعام. الأخذ بالطعام البسيط دون المركّب كأصل. والبسيط هو الطبيعي الذي لا يحتاج إلى طبخ ولا قتل. وعلى رأسها الفاكهة والمكسرات ثم البقوليات ثم الألبان. وهي التي يمكن أكلها كما هي, أو لا تحتاج إلا إلى عمليات سهلة جدّاً من المعالجة كالتسخين أو السلق.
ب/في اللباس. عدم وجود لباس "رسمي", حتى لا يتكلف الناس صناعته وقبوله ويكثر الطلب عليه. الأخذ باللباس غير المخيط أو المخيط ببساطة كالفوطة والثوب العادي والعباءة كألبسة مقبولة في المجال العام أيضاً. البعد قدر الإمكان عن كل لباس يصعب إيجاد مواده حسب الظروف, وتصعب صناعته وتحتاج إلى خبرات خاصة. الاهتمام بجعل بدن الإنسان جميلًا إذ مع جمال البدن حتى شبه العري يكون مقبولًا حسناً.
ج/في السكن. البناء بمواد متوفرة وصديقة للبيئة ومتناغمة معها. جعل التهوية طبيعية بدون استعمال المكيفات والمسخنات قدر الإمكان. جعل البيوت ذات أحجام متناسبة مع حاجة الإنسان منها وليس للفخامة والتفاخر كغاية. جعل البيوت ملك لسكانها من أهل البلد, ومنع التأجير ومحاربته إلا للزائر الطارئ الذي سيترك البيت بعد حين. الاهتمام بنظافة المساكن بأقصى درجة ممكنة وحسن رائحتها ونقائها من كل وساخة بأعلى مستوى متوفر مهما كانت التكلفة.
د/في الطب. جعل الأولوية للطب الوقائي بدلًا من العلاجي, وتعليم وتدريب الناس كلهم على الوقائي والعلاجي العام. في العلاجي, الأخذ بكل طريقة نفسانية في العلاج قبل البدنية, والأخذ بالبدنية الطبيعية قبل الصناعية والجراحية. فإن كان العلاج ممكناً بالحمية والرياضة فلا يتم استعمال الأدوية الصناعية المركبة. وفي استعمال الأدوية, تفضيل وتقديم الطبيعي العضوي منها كالمصنوع من خلطات الأعشاب مثلًا على الصناعي الكيمائي. وهكذا لابد من وضع تسلسل في العلاج من الوقاية إلى العلاج الطبيعي الذاتي إلى العلاج الصناعي التدخلي. مع تعليم الناس كل ما يمكن تعلّمه وترك اختصاص الأطباء في أضيق دائرة ممكنة وفي آخر مراحل العلاج الصعبة. منع كل ما يلوّث الهواء أو الماء, وجعل التغذية الحسنة والرياضة مركزاً من مراكز الحياة الفردية والاجتماعية منذ الصغر.
هـ/في الأمن. النظر في أسباب الجرائم داخل البلاد, وإزالة هذه الأسباب من جذورها, أي التعامل مع الجريمة كثمرة لشجرة لا كحدث مستقل يحتاج إلى محاربة. وبعد تحديد أسباب وجذور الجرائم, ينبغي وضع ضمانات واجراءات وإقامة أمور تشتغل على اجتثاث تلك الجذور من قبل أن تثمر. وبالنسبة لما يخلّ بالأمن من خارج البلاد, علينا إقامة معاهدات سلام وتبادل مصالح مع كل بلد نستطيع ذلك معها, وفي حال وجدنا دولة نختلف معها في شيء فلابد أن نقيم معها شراكة وتعاون في الأشياء التي لا

نختلف معها عليها مع محاولة تقليل فجرة الاختلاف في كل مختلف فيه خطير ومعتبر (وهو الذي يؤدي إلى أعمال تؤثر علينا بنحو لا يمكن درء خطره عنّا). ومن أهم أسباب الأمن نشر السلاح في الناس, فالشعب لابد أن يكون مسلّحاً ويتم تدريب كل فرد من أول سنّ الرشد على استعمال السلاح الخفيف كالسكاكين وتدريجياً استعمال الأسلحة الرصاصية فما فوقها. مع تعليم الدفاع عن النفس وفنون الحرب وخططه حتى تكون القوّة النفسية التي يشعر بها الفرد بحد ذاتها أحد أهم أسباب شعوره بالأمن بالتالي برودة أعصابه وعدم مسارعته للعنف كعادة الضعفاء والذين يشعرون بالخوف على ذواتهم ولا يشعرون بقوّتهم النفسية.

هذه خطوط عريضة, ولا يخفى أن كل باب منها يحتاج إلى دراسات مستقلة تفصيلية فيها علومها وأحكامها.

3/فوائده.

في الحقيقة لا توجد إلا فائدة واحدة كبرى وهي التلذذ بالوجود ما دام الإنسان باقياً. والفائدة الأولى تحصيل هذا التلذذ في هذا العالَم, وإن تعقل الإنسان وتزكى وعرف المعاد وأحكامه فاز بإذن الله باستمرارية تلك اللذة بعد مماته, وإلا فإنه يكون قد نال نصيبه في الدنيا ونظام التفرغ يعين على ذلك كله.

4/مراعاة ظروف تنفيذه.

هذا لابد منه. ولكل دولة وأمة وبلدة بل وكل فرد سيحتاج إلى النظر في ظروفه الخاصة وتحصيل أعلى درجة من الكمال في أمور المعيشة الخمسة حسب استطاعته. فلا يخفى مثلًا أن الطعام واللباس والسكن والطب هي عادة أمور يستطيع الفرد والأسرة القيام بها في أكثر البلدان. وأما الأمن وهو المطلب الأعظم للنفس حتى تستقر وتتلذذ وتتعرف على الوجود وتسبح فيه, فهذا لا يتوفر في كل دولة وعند كل فرد. فإن كان الطعام واللباس والسكن أمور ترجع مسؤولية التقصير فيها عادة إلى الفرد, والطب يرجع أكثره إلى الفرد وبعضه إلى المجتمع, فإن الأمن يرجع معظمه إلى المجتمع وأقل القليل منه إلى الفرد (المجتمع هنا هو الجماعة الحاكمة للجموع).

5/عناصره.

الأفراد من حيث هم أفراد. الأفراد من حيث هم أعضاء في جماعة. الجماعات (الدموية والفكرية) من حيث هي وحدات في المجتمع. المجتمعات من حيث تواصلهم الدولي. هذا هو العنصر الإنساني.

أما العناصر الفكرية, فأولها الرؤية وثانيها الإرادة وثالثها الخطط التفصيلية لكل مجال من الخمسة, ورابعا التنفيذ وخامسها المراقبة والمراجعة.

...

هـ)ما هي الأنظمة المغايرة:-

نكتفي في هذه المقالة على النظر في النظام المغاير الواقع حالياً. النظام اليوم يشتمل على تناقضات متعددة تسبب آثاراً سلبية كثيرة ولا نتوقع حدوث انفجار بسببها لأن حلّ هذه المتناقضات هو حل يراه أكثر الناس كشيء مستحيل وهم يتصوّرون عالَم بلا دين أو عالَم بلا ملوك أو عالم بلا أي شيء إلا عالَم بلا النظام الحالي بتناقضاته.

النظام الحالي لو حللناه بناء على أقوال رؤوسه سنجد أن المفترض أنه يهدف إلى توفير المعيشة الملائمة لكل الناس, وذلك عن طريق توفير وظائف لكل الناس, ولذلك المصيبة الكبرى عنده هي "البطالة". لكنه من طرف آخر, يريد أن يعطي أصحاب الأعمال ورؤوس الأموال السلطة لاختيار موظفيهم وطردهم متى

شاؤوا, وفي حال قاموا بتوظيفهم لهم السلطة لتحديد بنود العقد كما يشاؤون ولهم وسيلة ضغط على العامل من حيث أن العمال كثر لكن أصحاب الأعمال قلة فالعامل الذي يحتاج ويضطر إلى كسب عيشه وعيش أهله بواسطة الوظيفة التي بواسطتها يحصل على النقود التي بواسطتها يحصل على المعيشة, يضطر هذا العامل غالباً إلى القبول ببنود العقد كما يريدها صاحب العمل إلا في الحالات الاستثنائية للعمال الكبار أو فوق المتوسطين الذين يملكون القدرة على مناقشة بنود العقد لصالحهم من حيث أنهم يملكون الاختيار من بين الوظائف المتوفرة أو عندهم من فائض المال ما يكفي لإعالتهم وأهلهم حتى يجد "الوظيفة المناسبة". فالعمّال إما عامل كل وظيفة هي الوظيفة المناسبة له, وإما عامل يبحث عن وظيفة مناسبة. الصنف الأول نسميه العوام من باب الاصطلاح, والصنف الثاني نسميه الخواص. وأما أصحاب الأعمال فنسميهم الأرباب, وهؤلاء على قسمين أرباب القطاع العام وهم الحكومة والمؤسسات العامة وما شابه, وأرباب القطاع الخاص وهم كأصحاب الشركات التجارية, وهؤلاء هم الذين يخلقون الوظائف للعوام والخواص, وللتيسير نسمي أرباب القطاع العام بالسادة لأنهم يسودون المجتمع ويضعون أحكامه وسياساته الكبرى, ونسمي أرباب القطاع الخاص بالكبراء لأنهم أكبر ما يمكن أن يصل إليه العوام والخواص ويملكون أكبر قدر من المال عادة في المجتمع إذ موظفي القطاع العام-باستثناء حالات الفساد-هم من الموظفين الذين يعانون مالياً أو لهم دخل ضعيف نسبياً ويشبه دخل العوام في القطاع الخاص بل ينزل عنه. فالمجتمع عموماً من هذا الوجه أربعة أصناف: السادة والكبراء والخواص والعوام. وهذه مصطلحات تساعد على التفكير والتحليل ولها واقعية كما هو ظاهر من مفهومها. غاية كل صنف تختلف عن الأصناف الأخرى, وهذه من أكبر التناقضات في المجتمع والتي تؤدي إلى توتر شديد وينتج مفاسد كثيرة.

السادة يريدون وجود شعب يدفع الضرائب أيا كان اسمها, وشعب ليخدم في الدولة وينفذ أعمالها المختلفة. لكي يوجد الشعب لابد من وجود استقرار في حياة العوام تحديداً, لأن الغالب على موظفي الدولة أن يكونوا من العوام, أي الذين يقبلون بالوظائف كما هي بدون نقاش في شيء من بنود العقد وهي ما يعرف بالخدمة المدنية في بعض البلاد, فهذه لها مسميات محددة ورواتب محددة وسلم ترقية محدد وجامد, ومعظم وظائف الحكومة لا تحتاج إلى ذكاء وعبقرية استثنائية وإبداع شديد, بل الغالب على الحكومة هو الرتابة والتقليد والاجراءات المحددة مسبقاً, وما سوى ذلك فاستثناء. ثم لكي يدفع الشعب الضرائب وتصل الأموال للسادة لكي يستمتعوا من جهة ولكي تسير الدولة من جهة أخرى, فلابد أن يسير القطاع الخاص بأربابه وخواصه وعوامه بنظام وإنتاج مقبول. ولذلك يواجه السادة أول مشاكلهم من حيث توسطهم أو عدم توسطهم فيما بين الكبراء وبين الخواص والعوام, أي هل يتدخلون في قانون العمال أم لا, وإن تدخلوا فلصالح مَن وكيف وبأي قدر. فالبعض رأى أن الأفضل هو التدخل الأخلاقي من بعيد, وذلك بحثّ الكبراء على حسن التعامل مع العمال, وحث الناس عموماً على الأمانة والشفقة وما شابه. لكن لأن الكبراء عادة يريدون كسب أكبر قدر من المال, وتوفير المال مع كثرة تشغيل العمال من أهم طرق ذلك, فإن الكبراء ضد قانون يقلل من توفيرهم للمال من خلال فرض حد أدنى للرواتب أو فرض وجود دفعات مالية مثل المكافئات وما شابه للعمال أو من خلال فرض وجود حد أدنى لساعات العمل وإجازات وما شابه. فالكبراء ضد قوانين العمال, وكل كبير يريد لو كان بيده أن يضع قانونه الخاص لعماله, وكلما كبر عمله وحجم أمواله كلما ازدادت رغبته تلك. وكلما كثرت أمواله كلما كان سعيه لرفع قوانين العمال أو جعلها لصالحه أو تخفيف حدّتها ضده أكثر وأقوى, ومن المتوقع أن يحدث

صلات ويدفع رشاوى للسادة المختصين بوضع تلك القوانين لكي ينفذوا ما يريده, ولأن واضعي القوانين عادة كما قلنا هم من موظفي الدولة الذين لا يتقاضون مبالغ جيدة من المال ويريدون المزيد من المال فإن من الأسلم افتراض إمكانية قبولهم لتلك الرشاوى لإحداث القوانين المناسبة للكبراء, لا أقل مثل هذا التوتر سيكون باقياً ما دام أصل التوتر موجود. في الطرف المقابل, الخواص قد يملكون قوة معينة لكي يجادلوا عن أنفسهم ورغباتهم, وكذلك علاقاتهم الشخصية والأسرية بالكبراء قد تجلب لهم تلك الميزات المطلوبة, لكن حتى هؤلاء معرضين لخطر الاستغلال المالي والتشغيلي للكبراء. إلا أن أكبر متضرر من ذلك عادة هم العوام. والكبراء من أجل مصالحهم كانوا يجيزون لأنفسهم تشغيل حتى النساء والأطفال, بل لأكثر من خمسة عشر ساعة في اليوم أحياناً. وحيث أن الإنسان إنسان مهما تمت معاملته كثور أو حمار, فإنه ميّال للثورة والانتفاض والغضب. وشرارة هذا الغضب إما بسبب عدم وجود وظائف, أو وجود وظائف رواتبها قليلة وأشغالها كثيرة ومستقبلها قاتم وأعمالها رتيبة أو كئيبة أو لا تحقق ذات العامل وشعوره عن نفسه, فإن نفوس العوام ستشتعل بالنيران عاجلًا أم آجلًا وشرارة هذه النيران ستظهر في أكثر من شكل وهيئة وكلّها مضادة للغايات الاجتماعية الكبرى المتمثلة في وجود شعب مسالم متناغم يشتغل ويدفع الأموال للسادة. والمتوقع, وهو الذي حدث ويحدث, أن هذه النيران لو بدأت تتمثل في أشكال قد تتوجه لحرق السادة أنفسهم, لأن تقييد الكبراء لا يكون إلا بقوانين السادة المفروضة بسلاحها وسجونها وغراماتها التي تأخذها قهراً بقوّة شرطتها وجيوشها, فغضب العوام سيتوجه نحو السادة, ولذلك المتوقع هو تدخل السادة بأنواع من التدخل لحماية أنفسهم ومصالحهم. والعادة أن يبدأ التدخل بأقلّ الأنواع تدخلًا ثم يترقى مع الضرورة حتى يصل إلى إعطاء العوام مطالبهم وإصدار قوانين مناسبة لهم ولو بدرجة ما. أقل أنواع التدخل هو اللاتدخل الفعلي, أقصد التدخل القولي, وهو بمحاولة إقناع العوام بأن الوضع القائم هو الأحسن, وعادة ما يبدأ ذلك في المجتمعات المتدينة بجلب مقالات الدين وسلطته العلوية الأبدية, مثلًا "إن الإله يريد هذا الوضع القائم" أيا كان تفصيل هذه الإرادة والاستشهاد لها بما يناسب حالة الناس محل الكلام. وهذا سينشئ فرق وأحزاب دينية بالضرورة وسيجعل الخلاف حادّاً ولو بعد حين, وسيؤدي إلى نشوء الإلحاد ورفض الدين بالكلية من قبل البعض و سيعتبرون الدين كالكذب الذي يدعم ما يرونه ظلماً وطغياناً. لكن إدخال الدين سيناسب العوام إلى حد كبير, لأن العوام من بؤسهم وتعاستهم عموماً حتى لو تحسنت الأوضاع المعيشية قليلًا قد تشبعت نفوسهم باليأس والقنوط من الدنيا وآمالهم معلّقة ولو في أعماقهم بحياة قادمة أفضل وإن كانوا لا يعملون للآخرة كما يلزم لكنهم يُبقون رابطاً ما بينهم وبين النجاة في الآخرة حسب العقيدة الشائعة بينهم ولذلك قد تميل طوائف من العوام إلى قبول دعوى إرادة الإله للوضع الاقتصادي القائم من حيث أن الدين وشرائعه يأمر بذلك وهم لا يريدون معارضة دين الإله مباشرة حتى لا يخسروا الآخرة كخسارتهم للدنيا. هذه سياسة للسادة. لكن في حال لم تفلح, فور تفعيلها لأن الشعب لم يصدق ذلك أو بعدها بفترة بسبب ردّ أتباع الدين أنفسهم على تلك الدعوى بدعوى أخرى ولم يفلح السادة بإسكات الأصوات المعارضة أو الرد عليها, فحينها توجد سياسة أعلى بقليل وهي محاولة التدخل لصالح العمال بشيء من القوانين التي تحدد ساعات العمل ثم الرواتب وهكذا يتدرجون من الأخف على الكبراء فالأخف. فالموازنة في عقل السادة هي: كيف نعطي العمال ما يريدون مع إعطاء الكبراء ما يريدون حتى نأخذ نحن ما نريد من الاثنين؟ الكبراء قد يتركون البلاد ويحوّلون أموالهم للخارج في حال ساءت الأوضاع كثيراً, أو قد يحوّلوا الكثير من أموالهم للخارج. وهذا أمر غير مرغوب لأن فيه ترحيل للأموال وللوظائف وكلاهما خسارة إلى

حد ما للسادة. وكل ما يضعه السادة من القوانين في نهاية المطاف إما سيجد الكبراء مخرجاً منه أو سيجدوا طريقة لكي يجعلوا التكلفة على المستهلكين لمنتجاتهم وخدماتهم وفي حالات نادرة سيتحملون الضرر ويسكتون.
الكبراء يريدون أكبر قدر من الأموال والأرباح. هذه هي الغاية الوحيدة الكبرى لهم. وكل ما سوى ذلك يمكن القبول به لو كان يؤدي بوجه أو بآخر لهذه الغاية. حتى الأعمال الخيرية يقومون بها إما لكي يحسنوا صورتهم أمام الناس, وإما في حالات نادرة للمؤمنين لكي ينالوا المزيد من الأموال في الدنيا ويحفظوا ثروتهم ببركة الصدقات. هذا هو الأصل في الكبراء, والاستثناء أندر من الكبريت الأحمر. ونحن في مقالتنا هذه لا ندين أحداً ولا نمدحه لكننا نصف ما نراه فقط, فإن الوصف الواحد قد يكون مدحاً أو قدحاً بحسب الغاية المتصورة من وجود الشيء. الكبراء عندهم أعمال (منتجات أو خدمات) تحتاج إلى وظائف لعملها, وزبائن لاستهلاكها. عمل ووظيفة وزبون. والحالة المثالية التي تهدي طريقهم هي هذه: العمل لابد أن يكون بأقل تكلفة وأكثر كمية وأعلى سعر. الوظيفة بأقل أجر وأكثر شغل وأقل حقوق. الزبون أكثر كمية باستمرارية ودفع السعر ولا شكوى. إن حصل كل ذلك كانت النتيجة هي أكثر ربح ممكن باستمرارية ,وهو المطلوب. فالحالة المثالية فيها عشر عناصر, في كل عنصر يشتغل الكبراء على توفيره بكل طاقتهم. ولأن الكبراء يريدون ذلك فإن المنتجات والخدمات لن تكون الأفضل جودة بالضرورة وهذه ليست غاية بحد ذاتها أو غاية عامة. ما تراه وتسمعه عن الاهتمام بالجودة والنوعية والكيفية هو أمر عرضي وضروري. الكبراء لا يبالون لو باعوا لحم الحمار للناس بدلًا من لحم الأبقار. الاهتمام بالجودة إنما هو وسيلة لجذب الزبون وتحقيق العناصر الأربعة (أكثر كمية) فإن كمية الزبائن عليها تنافس من قبل المنافسين من الكبراء الآخرين, ولذلك من مساعي الكبراء الاحتكار والتكتّل والاندماج مع المنافسين, والزبون يريد أحسن جودة بأقل سعر. وحيث أن الجودة تكلفة زائدة على الكبراء, فإن مصلحة الكبراء ومصلحة الزبون متعارضة ومتناقضة جوهرياً من جهتين, الكبراء يريدون أقل تكلفة عليه (أي أقل جودة للزبون) مع أعلى سعر, بينما الزبون يريد أعلى جودة له (أي أعلى تكلفة للكبراء) مع أقلّ سعر. التجارة تناقض عظيم لا حلّ له في ضوء المنظومة الوجودية القائمة. كيف توفّق بين اثنين كل واحد يريد عكس ما يريده الآخر تماماً. استحالة. إلا بالخداع أو الجبر. وهذا بالضبط ما يحدث. فالكبراء يخدعون الزبائن عن طريق الإعلانات والإعلام والحملات التسويقية المبنية على علم النفس وكيفية السيطرة اللاشعورية على الناس. التسويق كلّه كذب وخداع بوجه أو بآخر-هذا هو الأصل فيه. والغاية منه هي كسر المنافس بناء على معايير غير نفس المنتجات والخدمات, أو جذب الزبون بإيهامه بأن المنتج هو أحسن منتج له وإقناعه بشكل غير مباشر بأن السعر قليل مقارنة بجودة المنتج, ولضمان استمرارية حضوره وهذا يتم مثلًا في إحدى الطرق بواسطة ما تجده أحياناً من ذكرهم لمدة عمر الشركة أو المنتج "منذ 1950" أو "منذ أربعين سنة وربات البيوت يستعملون منتجنا" وما شابه, وهذه محاولة استعمال مجرد البقاء في السوق كإيجابية, لكن إيجابية من أي وجه؟ لا يوجد شيء على التحقيق, ومن المضحك أنك قد تجد نفس صاحب المنتج يسوّق لمنتجاته باستعمال فكرة الجديد, فيقول "تم تطوير المنتج الفلاني" أو "تم إنتاج شيء جديد", وكأن الجديد هو الأفضل دائماً. فمن وجه يستعملون فكرة الأقدم هو الأفضل, ومن وجه آخر يستعملون فكرة الأحدث هو الأفضل. تناقض؟ لا يهم. كذب؟ لا يهم. خداع؟ لا يهم. المهم هي العناصر الأربعة التي ذكرناها في الزبون, بالصدق بالكذب, بالدجل بالشعوذة, بعلم النفس أو بعلم الحس, ليكن ما يكون فإنهم لا يبالون. وتأمل الإعلانات والتسويق

للخدمات والمنتجات كاف للكشف عن كل ذلك, ومستوى السخف أحياناً يصل إلى حد يجعلك تعتقد إما بأن الذين يضعون هذه الإعلانات من الغباء والرقاعة بمكان, أو أنهم يعتقدون بأن الناس والجماهير فعلاً قد بلغت مستويات من الغباء والرقاعة لا مثيل لها. الحقيقة والتناسق الفكري ليست من خصال الكبراء ولا من اهتماماتهم. ولذلك كمثال أخير, حين تتم مقارنة منتج بمنتج آخر, تجد في الإعلان أن المنتج "الآخر" يتم عرضه كعلبة بلا اسم, وتظهر بلون قاتم ولا تحدث الأثر اللازم, بينما المنتج المسمى بلون فاتح وأثره مباشر وعظيم. حسناً, لنقل أن المنتج المسمى الذي يتم التسويق له فعلًا له تلك الخاصة الجيدة, فما المقصود بذلك المنتج الآخر القاتم الذي يقال أنه "منتج آخر" هكذا بنحو مبهم؟ المقصود المفهوم هو أن كل منتج آخر غير منتجنا هو كذلك, ولولا أن قوانين السادة تمنع من تسمية المنتج الآخر لسمّوه ولاستعملوه في الإعلان لتشويه صورته وتفضيل منتجهم عليه. لولا قوانين السادة لأكل الكبراء بعضهم بعضاً فضلًا عن أكلهم للزبائن والموظفين لديهم. ولاستعملوا كل شيء بأيديهم. فإن الكذب والظلم والاستغلال مباح في سبيل كسب المزيد من الأرباح. هذه هي الشريعة الوحيدة التي يؤمن بها الكبراء, والاستثناء استثناء. وهم يعلمون ذلك من أنفسهم ومن غيرهم من أشباههم, ولذلك لا تجدهم يثقون ببعضهم البعض, وحين يجتمعون للاتفاق يفترضون أن الطرف الآخر يريد استغلالهم ويبنون النقاش على ذلك الأساس وكل طرف يسعى لجذب العقد لصالحه أو في حالات معينة يتم الاتفاق بكل ود وحب لأن الاتفاق يتضمن اجتماعهم في سبيل أكل طرف ثالث خارج العقد كالنصب على السادة أو على الزبائن. اللعبة في جوهرها استغلالي, ليس لأن الكبراء كأناس يختلفون عن بقية الناس في حسن نواياهم وأخلاقهم, بل لأن اللعبة شروطها تقتضي ذلك. حين تكون الغاية هي كسب النقود, لابد أن تخرج مثل هذه المظاهر للوجود. وهو أمر منطقي ومتناغم مع الغاية تمام التناغم. فلا يوجد لوم على الكبراء ولا على الزبائن ولا على السادة ولا على أحد في حال كنّا نقبل بالمنظومة الكبرى التي ما هذا النظام الاقتصادي إلا ثمرة من ثمارها. لا يجوز حبّ الشجرة وسبّ الثمرة. هذه الشجرة أنتجت هذه الثمرة, ويستحيل أن تنتج غيرها. كما أن بذرة التفاح ستنتج التفاح, كذلك كل أنواع الاستغلال ستنتج عن بذرة "كسب الأرباح".

العوام هم أكثر الناس في المجتمع. هؤلاء يريدون أكثر كمية من النقود مقابل أقلّ عمل وظيفي (أقل في الزمن, وأقل في الجهد, وأقلّ في سوء معاملة الرؤساء والزملاء, وأقلّ في سوء بيئة العمل من حيث المباني والأدوات والمخاطر). وحيث أنه يوجد الكثير من العوام, والبطالة موجودة قبل وجود التكنلوجيا وقد ازدادت وتزداد مع تطور التكنولوحيا وتوسع مجالاتها, فإن كمية العوام تزداد بالتالي قيمتهم تقلّ, ولأن قيمتهم قليلة بناء على فكرة العرض والطلب, فإنه يمكن الاستغناء عنهم ويمكن رفض مطالبهم وجعل العقد يتضمن أقل كمية من النقود (الأجر) مقابل أكثر وأكبر عمل من حيث الزمن ومن حيث الجهد ومن حيث حرية تصرف الرؤساء معهم في المعاملة ومن حيث سوء بيئة العمل بالقدر الذي يجعل العمل جار بغض النظر عن الأضرار الصحية والنفسية على العمال. وهذا تناقض جوهري عظيم. فالسادة والكبراء أعداء للعوام والعوام أعداء لهم. وكل طرف يبتسم في وجه الآخر وهو يفكر في كيفية طعنه يومياً. ومن أهم مظاهر ذلك مثلًا بالنسبة للعوام الذين يعلمون للسادة أي في الحكومة هو ما تجده من ظاهرة عالمية تقريباً وهي بطئ وسوء عمل الحكومات عادة. وأما في القطاع الخاص فإن استعداء السادة على الكبراء هو أهم مسالك العوام, أي جعلهم يضعون القوانين التي تجبر الكبراء على أمور معينة مثل حد أدنى لساعات العمل وحسن معاملة العامل وسلامة بيئة العمل.

هذا هو مجمل الوضع الاقتصادي القائم في العالَم. خطوط عريضة وإشارات عامة لكن فيها كفاية بحسب نيّتنا لهذه المقالة.

محور هذا النظام هو فكرة النقود. أي كل شيء له سعر نقدي, فمن يحصل على النقود يحصل على الأشياء, سواء كانت الأشياء منتجات أو خدمات ليس فقط بالمعنى التجاري, فحتى الرجل الذي يريد امرأة يمكن أن يحصل عليها مقابل النقود أو إن كان يملك النقود لأن المرأة تطلب الأمان المعيشي والترف المالي فإذا وجدته عند رجل مالت إليه. مطالب الناس عموماً في ظل هذا النظام لا تخرج عن الأمور الخمسة لكن نزيد عليها فكرة "التميّز" بكل مظاهرها. فمثلًا, يطلبون الطعام, لكن ليس أي طعام وليس الطعام الصحي, بل كل طعام يشتهونه في كل وقت يشتهونه فيه. يطلبون السكن, لكن ليس السكن الذي يحتاجونه ويناسب الإنسان بل القصور والقلاع والجزائر إن استطاعوا حتى لو لم يستعملوا معظمها ولم يستعملوا منها إلا قدر السكن المعقول للإنسان السليم لكن مجرد تملك ذلك أمر حسن لأسباب نفسية لسنا بصدد الدخول فيها الآن. وفوق ذلك توجد مظاهر الترف الخاص مثل المجوهرات والسيارات الفارهة و ما شابه. فهذه كلها تدخل تحت فكرة "التميز" والرغبة في الشعور بأنه متميز مختلف عن "بقية الناس". وحيث أن هذه الأشياء قليلة الكمية ولا يستطيع شرائها إلا قلة من الناس, فإنهم بناء على فكرة عظمة "القلة"(المبنية على أمور لا يفهمها الغالبية العظمى من هؤلاء ولو فهموها لما طلبوها في هذا المظهر السفلي) يطلبون ذلك ويشعرون بشعور جيد متوقع. فالغاية من المنتجات والخدمات تصبح هي توفير أكثر وأحسن قدر ممكن منها للقلة, وتوفير ما يمكن توفيره لبقية الناس بالقدر اللازم لوجودهم لكي يبقى المجتمع الذي يعيش فيه القلة وتتم خدمتهم مباشرة أو غير مباشرة بواسطة وجوده ومن فيه. فالكثرة تعمل لتعيش, والقلة تعيش لتستمتع. والقلة تشتغل على تسخير الكثرة بألطف الطرق, وكلما ازدادت قوة الكثرة ووعيهم كلما ازدادت لطافة ذلك التسخير وكلما حصلت تنازلات للكثرة وتم إعطائهم شيء من مطالبهم ,كما حدث ويحدث الآن.

فإذن النظام الحالي لا يهدف ولا يقوم على توفير المعيشة المناسبة للناس. لكنه يقوم على استغلال الناس للناس بأعنف أو ألطف الطرق الممكنة حسب الظروف. وحتى العوام مثلًا حين يغضبون من استغلال الكبراء لهم, فإنهم لا يغضبون لأن الاستغلال أمر مرفوض أو الغاية من وجود المجتمع ينبغي أن تكون شيئاً آخر, كلا, لكنهم يغضبون لأنهم هم الذين يتعرضون للاستغلال, ولو استطاع العامي أن يكون هو فاعل الاستغلال فغالباً سيفعل, بل ومظهر استغلاله واستعماله الجبر لإحداث ما يريده وتوفير مصلحته يظهر في استعدائه السادة على الكبراء, أليس يطلب جبر صاحب العمل على أمور معينة بواسطة فرض قوانين تنفذها سلطة الحكومة, فهو أيضاً يستعمل قوة جبرية لتحصيل مصالحه. ولذلك مثل هؤلاء العوام لا يستحقون الشفقة, كما أن الكبراء لا يستحقون الشفقة ولا أحد في هذا المجتمع يستحق شيئاً من الشفقة, لأن الكل فاعل للاستغلال والكل يبحث عن طريقة ليكون هو فاعله بأكبر قدر ممكن. مجموعة من الوحوش تأكل بعضها بعضاً, وحين يتعرض أحدهم للعضّ يبدأ بالصراخ, ولا يصرخ لكي يتوقف العض كليا , بل لكي يتوقف عضه هو, بينما يسعى ليكون هو الذي يعض ويأكل لحم أخيه حياً لا ميتاً.

لا يوجد حلول وسط. لابد أن نغير الغاية من وجودنا, بالتالي الغاية من اجتماعنا, ومن ثم الغاية من اقتصادنا. إما هذا وإما...حددوا أسنانكم فإن المعركة شرسة !

....

قُلْتُ وَ قَالَ

رواية

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمْ

بَعْدَ أن فرغ من كلامه، سألته: هل تجيز لي كتابة ما ذكرته؟ فأجابني: اكتب فإنّ حياة لا يُكتب عنها لا قيمة لها وَ فكرة غير منشورة كفسلة غير مغروسة. و أخذ يدي و قبّلها و دعا لي بالبركة. فاشتغلت بتدوين كل ما حدث لي و تحدّثت به و حدّثني به هذا الرجل الذي لا اسم له و لا لقب، و الذي شهدت كائنات العالم العلوي و السفلي تدور حوله كدوران الرحى حول القطب، و هو شيخ من العرب، ينطق من القلب. و لم أخرج من المغارة حتى انتهيت من الكتابة، و أخذت الكتب و عرضتها عليه، تهلّل وجهه كوالد ينظر إلى وجه وليده الجديد، و اعتنقها بحرارة و قال"اليوم صُنِعَ جسمي الذي لا يموت و صار عقلي نجما لسكّان عالمي الملك و الملكوت ". و سجد شكرا ثم دعاني إليه، فقمت بين يديه و كفّرت إجلالا له، فقال" قد أعطيتني الخلود، فاطلب ما تشاء من الوجود ". فقلت" ذقت النعيم عندك، و أخشى أن أفارقك، فاجعل لي وصلة بك، لا يقطعها البُعد عنك ". فمدّ يده جهة اليمين و هي فارغة، فظهر فيها قرط فضّي كالقمر و قال لي" ادن منّي " فدنوت فوضعه علي أذني اليمنى و قال" إذا أردت أن تسمع صوتي فعلّق هذا ". و مدّ يده جهة السماء، فظهرت فيها عدسة ذهبية فوضعها على عيني اليمنى و قال" إذا أردت أن ترى كما أرى فضع هذه ". و وضع يده على قلبه، فظهر فيها خاتم من ياقوت و ألبسني إياه و قال "إذا أردت أن تكتب عنّي فالبس هذا ". و نفث في يديه فظهر سواك من لؤلؤ فأعطاني إياه و قال" إذا أردت أن تتكلّم بي فعليك بهذا ". ثم ضمّني إلى صدره و جعل قلبي على قلبه فأُخذت من حسّي و خرجت عن عالم الماديات و كأن قلبه باب لبحار من الأنوار، فسبحت في هذه البحار حتى صار وجودي كلّه من نور، فلمّا أرسلني رجعت إلى الطبيعة، فضحكنا سويّا حتى علت أصواتنا بالضحك و ضحك لضحكنا كل ما كان حولنا من حجر و شجر و دابّة و طير و جنّ و إنس و ملائكة. آه من ذكرى تلك الضحكة، و ماذا يريد الإنسان أكثر من أن يضحك، أليس الضحك هو المُلْك و هو عزّ الدنيا و الآخرة. ثم نمت تلك الليلة و غرقت في النوم فلم أر أي منام حتى استيقظت. و خرجت إلى البحر معي صندوق الكتب استعدادا للرجوع إلى الأمّ الحبيبة، و إذا بروح العالَم واقف عنده ينتظرني، فلما رآني جثا على ركبتيه و أطرق رأسه و تلفّظ بكلمات لطيفة لم أسمع منها إلا قوله" أي ربّ موسى و يونس و محمد، ابعث لنا سفينة من لدنك". بعد دقائق معدودة، و بعد أن كان البحر ساكنا، بدأ يضطرب اضطرابا شديدا، فارتفع الماء و كأنه هضبة، و إذا بحوت عظيم، تقدّم عند قدم الشيخ كمن يريد تقبيلها، فوضع الشيخ يده على رأسه و سلّم عليه و قال له" هذا صاحبنا و هو بمثابة نفسنا، فاحفظه و أوصله إلى بلاد أمّنا ". و فتح الحوت فمه ينتظر دخولي، فاحتضنت الشيخ و قبّلت رأسه، و دخلت في بطنه و استلقيت، و ما إن أغلق فمه حتى صار ما حولي ظلاما دامساً، فجلست للذكر و التسبيح، و كان الحوت يُسبّح معي بلا فتور حتى وصلنا إلى وطني، فشعرت باستقراره على الشاطئ، و فتح فمه فخرجت و سلّمت عليه فردّ السلام، و

شكرته و عدت إلى منزلي حيث لا يوجد غيري و لم يُلاحظ أحد غيبتي لأنني غريب في وطني و وحيد بين قومي.

...-...

بعد أن أخبرني خليفة القطب بما سبق، و نحن جلوس على شاطئ البحر الذي نزل عليه بعد رحلته، أسلم النفس لباريها، عليه رحمة الله و رضوانه. و ترك معي صندوق الكتب و قد قرأتها عليه و فسّر لي غرائبها و ما استعجم عليّ منها. و أمرني بإقرائها لمن يأتي بهم الحق تعالى للمجالس الخاصّة، و لما سألته عن علامتهم، أجابني" قد دعوت الله لك، فإن كان من أهلها سينشرح صدرك و ينطلق لسانك، و إن لم يكن فسيحدث ما يصرفه عنك و يصرفك عنه بغير تدبير واع منك ". و هكذا كان، و لأكثر من أربعين سنة ما جاءني أحد منكم بتدبير منّي و لا انصرف عنّي شخص بتفكيري و اختياري. و الآن سألحق بسلفي، و قد قرأت لكم الكتب، و قد حان وقت نشرها، كُلٌّ منكم في البلاد التي جاء منها، أستودعكم الله و هو خليفتي عليكم.

...-...

أنا رسول العرب. كُلّ إخواني احتاجوا إلى ترجمة الكتب إلى لغاتهم، أما أنا فمرآة صافية، ما بلغني سأبلّغكم إيّاه إن شاء الله. عدد الكتب: ثمانية و عشرون. و فيما يلي سردها عليكم بإذن الله.

...-...

{ أ }

كان أبي أمينا لخزانة كتب ملك ملوك الشرق و هو من عُشّاق المعرفة و جُمّاع الكتب، و أمّي الكاتبة الخاصّة للملكة و صديقتها المفضّلة، فتربّيت على عشق الكلمة، لأنها كانت سببا لعيشنا و محور الحديث في بيتنا. كنت أحبّ الذهاب إلى الوظيفة مع أبي، و أنشغل بالنظر في الكتب لساعات أثناء انشغاله بأعماله المختلفة. هذه الساعات كانت خلوتي الوحيدة في صغري، لأن الصبي الوحيد المُدلل لا يكاد يجد لحظة يغفل عنه الناس فيها فلا يشعر بنفسه و بذاتيته المستقلّة و يصير مُعتمدا على انتباه الآخرين رعاية و دراية ليطمئن قلبه. إلا أني تحررت من هذا السجن-سجن بغير قضبان ترونها-في تلك الساعات النفيسة. و أذكر أوّل مرّة شعرت فيها بعقلي حين فهمت أوّل فكرة قرأت عنها بنفسي. من بعدها تغيّرت نفسي للأبد. لأني تذوّقت لذّة العقل، و سكرتها تغلب سكرة الخمر و ضراوتها تزيد على ضراوة اللحم و طغيانها يربو على جنون السلطنة، و مما هيأني لذلك أن الدنيا كلّها كانت بيدي و لم أسمع "لا" لطلب من طلباتي من يوم انفتح وعيي، فلأنّي ملكت المادّة ملكتني الكلمة- كما أن النجوم يزداد بريقها كلما ازدادت شدّة سواد الليل خلفها.

رجع أبي يوما إلى المنزل و هو قلق مضطرب. فسألته أمّي عن تفسير حالته. فقال: خرج الملك الفلاني على سيّدنا اليوم و هو قادم بجيوشه إلى العاصمة. فهدأت أمّي من روعه و أمرت الخادمة بإحضار شراب أبي المفضّل، و قالت له: لنكمل حديثنا بعيدا عن الولد حتى لا ينزعج لحالتك. فقال لها: كلّا، لم أُعوّده على إخفاء الأمور عنه، و هو صاحبي بقدر ما هو ابني. فأخذني و ضمّني إلى صدره و قال لي: العقل الحرّ لا يهرب من شئ، و كل حادثة تصيبك إن عشت بعدها فانظر إليها كموضوع مثير للكتابة عنه ،و إن لم تعش بعدها فلن تصيبك الحادثة بالغمّ. ثم جلست معهما و تحدّثا عن الخارج على السلطان و أسباب خروجه و مدى قدرة السلطان على ردعه. فسألت أبي: لماذا جاء الملك ليحارب

سلطانه؟ هل حرمه السلطان من شئ يريده؟ فأجابني: لأنه يريد توسيع ملكه. فقلت: و هل ملكه ضيّق لدرجة أنه يحتاج إلى قتل الناس لتوسيعه؟ فقال: النفس التي لا تشبع بالعلم يضيق عليها العالَم كلّه. فقلت: و لماذا اختار سيّدنا السلطان ملكا جاهلا و ولّاه المُلك بدلا من اختيار أحد العلماء لذلك؟ فاستغرب أبي من هذه الأسئلة بالرغم من إعجابه بكوني مُهتمّا بصدق بالقضية. فسكت برهة من الزمن، ثم قال: غدا إن شاء الله حين نذهب إلى الخزانة سأعطيك كتابا لتقرأه لعلّه يساعدك على التفكير في هذا السؤال و الإجابة عليه.

قمت في الصباح الباكر و تجهّزت للذهاب إلى الخزانة قبل أبي. لّما وصلنا أخذني إلى موضع لم يسبق لي أن رأيته، يحتاج فتحه إلى مفتاح خاصّ، فقلت: لم فصلتم هذا الموضع عن البقية؟ قال: هنا أضع ما أختاره من كتب الحكمة و السياسة. ثم فتحه و رأيت كُتبا ضخمة و عتيقة و فاخرة التجليد و الورق بنحو استثنائي و خطّها جميل جدّا لدرجة أن مجرّد النظر فيه كافٍ لانبساط النفس. و أثناء نظري و تعجّبي رأيته مدّ يده إلى كتاب مُزخرف بالذهب، فأعطاني إيّاه و قال: رحمك الله يا أخي. و دمعت عيناه. فقلت: لم تبكي يا أبت و من أخيك الذي ترحمّت عليه؟ قال: ذاك حكيم المشارق و الخليل الصادق، العارف بما مضى و بما هو قائم، و قد كتب هذا الكتاب الشريف و جمع فيه خلاصة معرفة أصحاب الحكمة و السياسة، فخذه و اعتن به كاعتنائك بعينيك. ففرحت به فرحا عظيما، و أسرعت في تصفّحه، و ذهب أبي إلى عمله و انشغلت أنا بعملي.
و لم أترك هذا الكتاب الضخم من يدي لا في ليل و لا في نهار، حتى أني كنت أنام عليه أحيانا فتأتي أمّي لتأخذه من تحتي فأستيقظ فوراً فتُطمئنني و تضعه بجانب رأسي و تُغطّيني لأُكمل نومي. و بقيت على هذا الحال ما يقارب العشر سنوات، حتى صرت شابّا طرقت اللحية أبواب وجهه برفق. و أثناء هذه السنوات العشر كانت الحرب مستعرّة بين السلطان و الملك الخارج عليه. في إحدى الليالي، كنت أتمشّى على شاطئ البحر حيث ذهبت بعد العصر للقراءة و الرياضة في آن واحد، و نمت بعد الغروب على الرمل، و فجأة سمعت أجراس العاصمة تُدقّ بشدّة، و الصراخ يملأ البيوت و الأزقّة، فاستيقظت فزعا، و إذا بذاك الملك قد تمكّن من اختراق سور العاصمة فاقتحمها بعصاباته المتفرّقة و فتحوا الأبواب الكبيرة، و اشتدّ القتال بين الجيشين في أزقّة المدينة و أطرافها. و استمرّ القتال طوال الليل، و اختبأت أنا في قارب صيد و معي كتابي الذي كنت أخشى عليه كخشيتي على نفسي. ثم لما جاء الصباح الذي بدا و كأنه لن يأتي من طول الليل، أسفرت المدينة عن جثث لا تُحصى، و دماء تجري كالأنهار بين بيوتها. و كنت طوال الليل أرجو أن ينتصر جيش السلطان لا لأني أبالي بالسلطان و لكن خشية على أبي و أمي. خرجت حين لم أعد أسمع صوت القتال و تقارع الأسلحة، و مشيت مُترقّبا لأنظر على مَن كانت الدائرة. و لم يحتج الأمر إلى أدنى من مُلاحظة الأعلام و الرايات الغريبة وسط المدينة، و كنت أنظر من أحد أبراج المراقبة التي تطلّ على الميدان الكبير، فإذا بجنود الملك الثائر يجرّون الملك و أسرته و حاشيته و كل من يعمل في قصره و تابع مباشرة له، فلما شاهدت ذلك كاد قلبي ينخلع من الخوف و ما ضايقني مثل شعوري بالعجز. و بعد قليل حصل ما احتمل و رجّح ذهني حصوله، و هو خروج أبي و أمّي في زمرة السلطان و حاشيته. و كنت قد رأيت السلطان، و كان مهيبا وقورا حسن الهيئة، أما في هذا اليوم فكان مُضرّجا بالدماء و يبدو أنه قاتل بنفسه مع جنوده. فوقف الملك الثائر أمام السلطان بعنجهية بارزة، و قال له: السلام على مولاي السلطان. و التفت حوله و ضحك و ضحك لضحكه الجنود بصوت مرتفع. ثم قال: السلطان من غلب بحدّ السنان، أنا سلطانكم اليوم، أما هذا فسأريكم منزلته.

فسلّ سيفه و ضرب السلطان ضربة طار بها رأسه. و صاح بجنوده: سأذهب لركوب حصاني و لا أريد أن أصل إليه و أرى واحدا من أسرته و حاشيته يتنفّس نَفَساً من هواء مدينتي. فهجموا عليهم من كل حدب و صوب، و لم يضع اللعين قدمه في حدوة حصانه حتى لم يبقوا واحد منهم لم يضعوا فيه سيفا أو رمحا. و شاهدت أبي يحمي أمّي من الطعن فقُتل قبلها لذلك. فلما شاهدت هذا المشهد الأليم خررت على ركبتيّ و أجهشت بالبكاء و صرت أضع يديّ على فمي خشية من أن يسمعني أحد.

و بقيت في البرج حتى حلّ المساء، و أنا أفكّر بأبي و أمّي و لماذا حدث ما حدث لهما، و ماذا عليّ أن أفعل الآن. فتذكّرت قارب الصيّاد الذي بتّ فيه، فخطر لي أن أركبه و أنطلق في عرض البحر إلى حيث ألقت، فإني لم أعد أبالي بحالي بعد ما شهدته. فنزلت و ركبت القارب و جدّفت حتى انقطع نفسي، و جدّفت بقوّة لعلّ تعب و ألم بدني يُخفف من حدّة تعب و ألم نفسي و يُضعف من وضوح صورة مقتل أمي و أبي في ذهني، لكن كلّما أردت إبعاد هذه الصورة كلما عادت بقوّة أكبر و كأن قولي لنفسي "لا تتخيّل الصورة" هو إمداد للصورة بروح جديدة و قوّة إضافية. و بقيت أجدّف لساعات، بشدّة و بخفّة، و أرتاح بين الفينة و الأخرى، و نال الجوع منّي و عطشت، فارتأيت أن أصيد شيئا، لكنّي لم أستطع أن أرى ما في القارب بوضوح و لكن هذه المرّة ليس لأني كنت قابع فيه بخوف كالمرّة الأولى بل لأني صرت في وسط البحر في ليلة ليلاء إذا وضعت يدي أمامي لم أراها. حاولت أن أتحسس ما في القارب لأرى إن كان فيه شيئا من الماء و الشراب، فوقعت يدي على حديدة حادّة كأنها خُطّاف فجرحتني، و ليس ذاك بمستغرب، فمن ينظر حوله بلا نور يؤذي نفسه. فقعدت و قطعت من ثوبي قطعة للفّ الجرح. و صرت أفكّر في حالتي هذه، و لعلّي أخطأت باتّخاذ قرار الإبحار و أنا مُضطرب خائف، و مع ذلك لم يعد بالإمكان الرجوع إلى المدينة لبُعدي الشديد عن الشاطئ و لبلوغ النَصَب منّي مبلغا عظيما. فاستسلمت إلى النوم.

لم أستيقظ حتى ضربتني الشمس، و استغربت من استقرار القارب و هو فوق الماء، إلا أنه لم يكن فوق الماء، بل كنّا فوق التراب. فقمت بسرعة لأرى المكان، فإذا به جزيرة من أجمل ما يمكن أن تراه عيني إنسان. يبدو أن الرياح و الأمواج دفعتني إليها- أو هكذا ظننت ببادئ الرأي. و تذكّرت الكتاب فبحثت عنه فزعا و أنا أخشى أن يكون قد أصابه شيئ، فنسيت أني وضعته بين جلدي و قميصي، فأخرجته لأتأكد و كان سليما فحمدت الله. ثم قفزت من القارب إلى الشاطئ، و إذا بكل ما ظننته ترابا هو في الواقع ذهب مطحون. فأمسكت قبضة بيدي مندهشا من هذا المكان الذي ترابه الخارجي ذهب و أوّل ما تضع قدمك عليه قبل دخوله هو الذهب. فخطر لي أن آخذ بعضا منه لعلّي أحتاج إليه لشراء حاجاتي في الجزيرة. و لما نظرت أمامي وجدت بابا لو سور. فتقدّمت نحو الباب و إذا به بابا مغلقا و لا حارس له. فطرقته بقوّة و صرت أصرخ لعلّ أحدا يسمعني فيفتح لي. و لا جواب و لا شخص. حاولت الالتفاف حول السور لأرى بابا آخرا و لكن أينما كنت أقف كان باب السور أمامي وجهي مباشرة و هو نفس الباب الأوّل، لم يكن ثمّة باب حين كنت أمشي لكن إذا توقّفت و توجّهت نحو السور لأدخل صار الباب أمامي. و هكذا بقيت أدور حول الجزيرة الكبيرة جدا و لا أجد شخصا و لا أسمع صوتا، إنما هو السور الغريب و بابه المتنقّل معي. حاولت أن أتسلّق السور، لكنه عال جدا و لا سُلّم عليه و حجارته ملساء جدّا و لا فراغات بينها و كأنها حجرة واحدة وضعت وضعا واحدا للسور كلّه. و أصابني التعب من المشي و الصراخ، فتمددت على الأرض، و تناثر الذهب الذي حملته معي من جيبي حين استلقيت

على ظهري، فقلت لا فائدة من هذا الذهب إن كنت خارج الجزيرة، و أي قيمة للمال و النقود إن لم نستعمله و أي قيمة له بدون الناس الذي يتعاملون به. فأدخلت يدي في جيبي و ألقيت كل ما فيها من الذهب بغضب. و قمت لأرجع نحو القارب و السور عن شمالي، و أثناء المشي صرت أفكّر في هذا الباب الكريه الذي لم ينفتح لي، فالتفت نحو السور لأضرب الباب، و في اللحظة التي واجهت فيها الباب انفتح لي. فتعجّبت من ذلك و لم أفهم سببه. و حين انفتح الباب رأيت أمامي ما لا عين رأت من قبل و لا قرأت عنه في كتاب و لا سمعته من الرواة و الكُتّاب.

دخلت الباب و إذا بي أتغيّر كلّيا، زال التعب منّي، قميصي تبدّل و صار ثوبا جميلا، شعرت بوجهي و بدني و كأنني اغتسلت و تعطّرت، إلا كتابي لم يتغيّر. و كأني انتقلت من عالَم إلى عالَم. الأرض زمرّدة خضراء و عليها عشب حسن. الأشجار عالية و النخيل كثيرة. الشمس لطيفة غير حارقة، و فروع الأشجار تغطّيها إلى حد كبير. يوجد نهر دائري يحيط على ما يبدو بالجزيرة من الداخل كالسور الذي يحيط بها من الخارج. و لأني كنت عطشانا خطر لي أن أرى إن كان من الممكن شرب مائه، فاقتربت منه و في اللحظة التي مددت يدي نحوه خرج منه كأس مُرصّع بالجواهر الكريمة و صار في يدي فأخذته و شربت به شيئا أصفى من الهواء و أحلى من السكر بغير أذى و بالقدر المناسب لذوقي و نفسي. فنظرت حولي لأرى الأحياء في هذا المكان، و أثناء نظري و مشيي لمحت امرأة بيضاء جالسة على الأرض و بجانبها لبوة بيضاء عليها شعر أبيض كثير كأنه الثلج و عين اللبوة رزقاء كأنها السماء. و المرأة تُغنّي بكلمات عربية شعرت و كأني أعرفها و قرأتها في كتابي من قبل. فاقتربت من المرأة و لم ترفع عينها إليّ حتى وقفت أمامها فسلّمت عليها و قلت"ما هذا المكان؟أين نحن؟ " فقالت"قبل أن تسأل أين أنت، اسأل كيف وصلت إلى هنا، ثم اسأل كيف دخلت، ثم بعد ذلك يمكن أن تفهم أين أنت ". فقلت"لا أعلم كيف وصلت إلى هنا،فقد كنت في..." فقاطعتني و قالت"نعم كنت في قارب وسط البحر.لم أسألك لأني لا أعلم، و إنما سألتك حتى تتعلّم كيف تسأل". فقلت"كيف عرفتي عنّي؟ " فقالت" أنا جئت بك، ألا أعرف عنك " و ضحكت و ضحكت اللبوة و كأنها فهمت كلامنا. قلت متشككا "مستحيل. أولا لا يوجد أي قارب غير قاربي على الشاطئ، و ثانيا لا يبدو عليك أثر ركوب البحر و إرهاقه". قالت" و هل الطريقة الوحيدة لإحداث التأثير في العالَم هي بأن نتحرّك بأجسامنا. جئت بك و أنا في موضعي هذا لم أتحرّك خطوة. و هذه اللبوة شاهدة " و أشارت إلى اللبوة لتتكلّم فقالت اللبوة بلسان عربي مبين "هي صادقة فيما تقول ". ثم قالت المرأة" المستحيل في العادة غير المستحيل في الحكمة. و كم من ممكن في الوجود يزعم الجهّال أنه مستحيل الوجود". قلت" فكم المسافة بين هذه الجزيرة و بين المكان الذي كنت فيه في البحر؟ " قالت" مسافة طرفة عين " قلت" حسنا حسنا. ها قد أجبنا على السؤال الأول حسب ترتيبك. فكيف دخلت إلى هنا؟ " قالت" سأعطيك الأسئلة، و أعطيك الأجوبة أيضا، أنت شاب كسول، من طريقة تمسّكك بهذا الكتاب يتوقّع المرء أنك من طلبة العلم، و الأسئلة غذاء الطلبة "قلت" إني حقا من طلبة العلم. لكني لا أفهم شيئا عن حالتي هذه و أشعر أنني في منام " فقالت بفرح" أرأيت! بدأت تسلك الطريق الصحيح في معرفة نفسك " قلت" تقصدين أني في منام. و هل أنا في منام! كلا إنني يقظان ". قالت" الناس يا عزيزي نيام، و العالم كلّه منام في منام، و أغرق الناس في النوم هم أشدّهم ادّعاءا لليقظة". قلت" حين اقتربت من الباب لماذا لم ينفتح لي؟ " قالت" لأنك أخذت من الذهب. الذهب موضوع في الخارج حتى يحجب من لا يستحقّ الدخول إلى جزيرتنا. و كم من أرباب السفن جاؤوا إلى هنا و جئنا بهم لزيارتنا، فحمّلوا قواربهم بالذهب ظنّا منهم أنهم قد فازوا فوزا عظيما، فلما أبحروا به و وصلوا

إلى وسط البحر تحوّلت كل ذرّة ذهب إلى صخرة عظيمة حتى صارت كالجبال فوق سفنهم فهوت بهم إلى قاع المحيط. لولا عناية الإمام بك لكنت معهم من المغرقين". فلما سمعت بذكر الإمام قلت"مَن هذا الإمام؟ " فقالت متضجرّة بلطف" أم نُعلّمك كيفية السؤال و ترتيبه و الصبر عليه قبل قليل. أمن أوّل مرحلة تريد أن تعرف أعلى منزلة "فقلت "اعذريني فإني جديد في هذا المنام " فردّت عليّ" السخرية تُخفي معرفة، و الهزل كنز فيه عقل، و لكن السخرية أيضا مهلكة، فتنبّه " قلت" العفو، طيش الشباب. و الآن، أين نحن؟ " قالت" نحن في الوجود. هذا جواب كاف الآن ". و قامت و ركبت اللبوة لتذهب، فصحت بها" ما اسمك؟ و إلى أين أذهب الآن؟ " فقالت" اسمي آية. و اذهب حيث شئت فأنت حرّ في جزيرة الأحرار. و نعم، الكلمات التي كنت أُغنّيها موجودة في كتابك المحبوب، و هي سورة الكوثر ". و كانت اللبوة تجري بها لكن دون أن تمسّ الأرض و كأنها تطير بها ".

صرت أمشي كأني أطوف في فلك دائري، ثم خطر لي الذهاب إلى مركز الدائرة، إذ كل دائرة لابد أن يكون لها مركز، فتوجّهت نحو المركز و إذا بجسر يمتدّ أمامي لم يكن ممدودا من قبل كما أن باب السور لم يكن موجودا إلا حين التفت نحوه. فعبرت الجسر و إذا بفلك دائري ثاني، و أشجاره و نخيله أكثر و أكثف و أغمق في اللون و أجمل، و ثمارها أكثر. فمشيت أبحث إن كان ثمّة إنسان أو حيوان، فإن من يفقد الناس يألف الحيوانات، فإذا بي ألمح امرأة راكبة على ناقة و هي تتغنّى بصوت أعلى و أجمل من صوت آية، و كان ظهرها لي، فاقتربت منها لأستمع لما تقول فإذا بها تتغنّى بسورة الشمس و ضحاها. و جمال صوتها كان بقدر جمالها هيئتها و شعرها الطويل الذي يغطّي قسما من ظهر الناقة، و لما نزلت عيني لترى الناقة و تأملها كانت كذلك بيضاء و لها ما يشبه الفرو و حين وضعت يدي عليه لأنادي المرأة لتتوقّف كان باردا بغير أذى، لطيفا إلى أبعد مدى، و كأنه وسادة يود الإنسان أن يضع وجهه عليها حين ينام. ناديت المرأة و قلت" من فضلك، هل يمكن أن تتوقّفي قليلا لنتكلّم " فلم تلتفت لكلامي حتى فرغت من السورة ثم قالت" نقاطع كلام الله من أجل أن نتكلّم! فكرة غريبة لم يذكرها لي أحد من قبل " فتحرّجت و قلت" أستغفر الله، اعذري جرأتي لكني غريب و للغريب استعجال غير أريب " فقالت"ماذا تريد؟ " و التفتت بوجهها نحوي، فإذا بها تشبه آية و كأنها هي، لكن بشرتها أقل بياضا من آية، و جمالها أشدّ و أرفع من جمال آية. ثم قلت بعد تأمل محاسنها" أريد أن أصل إلى مركز هذه الجزيرة؟ " فقالت" و من أين عرفت أن لهذه الجزيرة مركز؟ " قلت" لأنها دائرية، و لكل دائرة مركز ". قالت مُتبسّمة"إذن أنت ممن يرى الموجودات بعين الرياضيات "قلت" و هل في ما قلته خطأ؟ " قالت" كلّا، حقّا هذه الجزيرة دائرية و لكل دائرة قطب. لكن احذر من المبالغة في الهندسة، فإن الوجود كيفي أكثر منه كمّي، و قد توجد الكيفية و الصفة التي لا تنقسم كمّيا، بينما الكمّيات لا توجد إلا مقترنة بما له صفة أو كيفية. كما أن العدد لا يوجد بغير معدود. و كل معدود محدود. و العدّ بحد ذاته عملية عشوائية من وجه، لأن محدودية المعدود تعني أن العادّ هو من يُحدد مقسمه و الحدّ الذي يعتبره، بالتالي يمكن أن يعدّه بأكثر مما عدّه به أو بأقلّ منه بدون مخالفة الواقع " قلت" أيمكن أن تضربي لي مثلا لعشوائية العدّ؟ " قالت" لأنك إنسان و لك وجه للتجريد و وجه للتجسيد، فستغرب بالأمثال التي تُجسّد الحقائق المجرّدة، هذا طبيعي. نعم يمكن. لاحظ بدنك. كم هو؟ " قلت" واحد ". قالت" هو واحد من حيث أنك اعتبرت كل ما يحيط ببدنك منفصلا عنه، ثم اعتبرت بدنك بكل أعضائه الداخلية و الخارجية شيئا واحدا و لم تعتبر كثرته و تفاصيله كموجودات مستقلّة من وجه. أنت اعتبرت ذلك الشئ المادّي و كأنه منفصل وجوديا عن كل العالم المادّي حوله، ثم اعتبرته كلّه شيئا واحدا. بينما الواقع يحتمل أن تعدّه فتقول خمسة. الرأس

واحد، اليدان اثنان. الرجلان ثلاثة. الوسط الأمامي أربعة. الوسط الخلفي أي الظهر خمسة. ثم نستطيع أن نعدّ الرأس بأكثر من واحد لو نظرنا لتفاصيله كالعينين و الفم و الشفتين. و العين يمكن أن نعدّها ككثير من حيث بياضها و سوادها و عروقها و على هذا النمط. أنت تعدّ لأنك تحدّ. بينما الموجودات القابلة للحدّ قابلة لحدود لانهائية، و قابلة أيضا لنظرة واحدة كلّية غير تفريقية. فالأصل في الموجود صفته و كيفيته، لا كمّيته ". و لما سمعت هذا الشرح قلت" أريد ورقة و قلم لأكتب ما قلتيه " فقالت" افهم و ستحفظ تلقائيا. و الكتابة خير، لكن سيأتي وقت الكتابة لاحقا إن شاء الله، الآن عليك بالفهم ". قلت"ما اسمك؟ " قالت" عبارة " قلت" هل تعرفين آية التي كانت في الدائرة الأولى قبل الجسر الأوّل؟ " قالت"بالتأكيد، هي أختي الصغرى ". قلت" قد ذكرت لي آية الإمام، فأين هو؟ و كيف أصل إليه؟ " فلما ذكرت الإمام، تهلل وجه عبارة كمن نُفخت فيه روح الحياة، و قالت"ألست مهندسا و تعرف أن للدائرة مركز، اذهب إلى المركز و سترى الإمام فإنه مركز هذه الجزيرة. أما الوصول إليه فلا يضلّ عنه صاحب رياضيات، إذ بين كل نقطة على المحيط و بين المركز صراط مستقيم يصل بينهما " فشكرتها و دعت لي بالبركة و ذهبت.

توجّهت جهة المركز و إذا بجسر يظهر أمامي، فعبرت الفلك الثاني و إذا بي في فلك ثالث.
.... انتهى إلى أن يأذن الله.

الجزيرة الأولى

(رواية)

بسم الله الرحمن الرحيم

...-...

(١)

أنا عبد الكاتب.عملي في الحياة يتمحور حول كتابة ما أسمعه وما أشاهده وما أفكر فيه ويخطر لي. في جزيرتنا كل فرد له خاصّية تميّزه عن غيره. أريد أن أكتب عن جزيرتنا كما هي الآن، فإننا لا نأخذ بالتاريخ لأننا أحياء لا نتعامل مع الأموات، ولا نأمل في المستقبل لأننا أقوى من التواكل وتفويض عملنا إلى شئ لا نعرفه. نحن ننظر للأعلى، للأفكار والرؤى، ونشتغل على تنزيلها في منازلها ونوقعها على مواقعها، ولا نعرف إجازة ولاراحة حتى تتم غايتنا. حركتنا من أسفل إلى أعلى، ومن أعلى إلى أسفل، فنحن أحياء أقوياء والحمد لله.

أكتب وأنا أسير في أنحاء الجزيرة، وأجلس كلّما احتجت في أي مكان مناسب، لأني أكتب لقومي لا لكي أهرب من قومي ولا لأغتابهم وأتعالى عليهم بقلمي. وقد جلس بجانبي أحد الأطفال حين عرف أني أكتب عن الجزيرة وقال: ما فائدة الكتابة عن الجزيرة؟ قلت: هذا العالَم يفنى لحظة بلحظة، وعقولنا هي التي تثبّته وتظهر اتصاله واستمراريته لأن عقولنا من عالم البقاء لا من عالم الفناء، وحيث أن أعمال العظماء تستحق الخلود فإنني أكتب عنها حتى لا تزول من هذا الوجود ويتمكن كل قادم من النظر فيها ليراهم ويتعلّم منهم. نعم إن الأطفال في جزيرتنا يفهمون هذا الكلام، إذ طفوليتهم في حاجتهم إلى من يرعى أبدانهم إلى حين وليست في عقولهم، فنحن نعلّمهم الكلام والقراءة بعد سنة من ولادتهم، فمنهم من يحسنها في سنتين ومنهم في ثلاثة وأوسطهم في خمسة، ولا نكلّمهم كأطفال بل كرجال. وحين يبلغ الطفل فينا، وتظهر خاصّيته، يعطيه أولياء الله اسماً يناسب حقيقته الغالبة عليه، وكلنا عباد الأسماء الحسنى إلا الأولياء الذين نالوا شرف ليلة القدر فإنهم على اسم واحد وهو عبد الله، ويتميّزون فيما بينهم بترتيبهم، ولهم ترتيب لأن شرف ليلة القدر لا يناله إلا واحد بعد واحد وفي كل عام هي لواحد، فيكون أقدمهم هو الأول ثم عبدالله الثاني ثم عبد الله الثالث وهكذا. وأما من عداهم من الناس، فإن من لم تبرز خاصّيته لا يستحقّ اسماً خاصّاً، لأننا لا نعترف إلا بوجود الأفراد. وفي حال تعدد أصحاب الاسم الواحد للاشتراك في الخاصّية، فإننا نميّزهم بأقوالهم ومذاهبهم الفكرية. فإن اتفقوا في القول، بالصنعة المعيشية. فإن اتفقوا في الصنعة، فبشئ من هيئتهم الجسمانية. فإن اتفقوا في الهيئة، وهو نادر، فبعلاقتهم بغيرهم من الناس أو بمحلّ سكنهم، ولا ننزل إلى التمييز بالعلاقة أو بالمنزل إلا كآخر حلّ لأننا لا نحتقر الإنسان بنسبته إلى غيره ممن هو مثله أو دونه.

طلب منّي الأولياء كتابة هذا الكتاب بعد أن رجع عبدالشهيد من سياحته في البحار والقفار وأخبرهم عن ما أحدثه الناس في الأرض من جهل وظلم. وحيث أن الناس كلّهم من أصل واحد، فما جاز على فرع جاز على بقية الفروع ولو من حيث الإمكان العقلي، وأهل الحيطة والحذر يضعون الحلول للإمكان العقلي فضلًا عن الإمكان الواقعي، وكانوا يقولون: اتّقوا الظلام ولو بشمعة. والسبب الآخر لطلبهم هو أنهم أرادوا إرسال عبد الباعث إلى الأمم بهذا الكتاب حتى ينظروا فيه ولعلهم يتفكرون وينتفعون بأحوال وأقوال وأفعال مَن فيه، إذ خير وسيلة لتعليم الإنسان هي القصص، لأن القصّة تعطيه من وجه وتجعله يشتغل بنفسه ليعرف من وجه آخر، ولا يكره الإنسان شيئ -مهما تظاهر بالقبول-كأن يقول له غريب عنه ماذا عليه أن يفعل وعلى أي حال يجب أن يكون أو ما هي الحقيقة وحدود العقيدة. وليس لأهل الجزيرة عقيدة مفروضة، بل عندنا علم، من عرفه قبله ومن لم يعرفه لا وجه لفرضه عليه إذ لا نريد أن ننشئ المنافقين بيننا بأيدينا.

...-...

(٢)

أثناء مشيي رأيت الناس تجري صوب جهة معينة، وهم يتضاحكون ويبعث بعضهم بعضاً للإسراع، فاستغربت من ذلك وبعثني فضولي للمعرفة فسرت معهم ،وحين وصلنا إلى حيث تجمهر الناس في إحدى الأزقة،رأيت رجلًا وسيماً فصيحاً يتكلم بصوت جهوري وبعاطفة جيّاشة لكنه يضحك وكلامه يضحك الناس، إلا أنني لم أفهم عن ماذا كان يتحدث حتى وقفت وركّزت في وجهه وكلامه، فإذا به يشتم ويسبّ الأولياء ويسخر من أقوالهم وأفعالهم. وعرفت من مناداة أحد العارفين به باسمه أن اسمه هو عبدالمنتقم.

وكان في الناس صديقي عبدالنور، فقال له: كل ما قلته فيه صواب لكنه ليس كل الصواب ،والصواب الذي فيه أنت لم تعيه. والخطأ الذي فيه أنت مُبالغ فيه. فردّ عليه: ها قد جاءكم سفيه آخر يزعم أنه يعرف ما لا نعرف، ويفهم أحسن مما نفهم. قال نور: إن شئت بيّنت لك ما قلته. فصاح الناس به: لا نريد أن نفهم، نريد أن نضحك. سكت عبد النور وخرج من بين الجمهور.

لحقته ولما وصلت إليه ورآني تعانقنا وقال لي: اكتب ما رأيت فهنا شرف جزيرتنا. قلت:وأين الشرف في تجمهر الناس وقبولهم لسبّ أولياء الله ورؤوس الروحانية في الجزيرة. قال:لأننا نتركهم يقولون ما يشاؤون بدون أن نسلّط عليهم نار القانون، هنا شرفنا. ألم تحضر في المجالس التي حدّثنا فيها عبدالشهيد ما وجده في رحلاته، عن أقوام يعاقبون الذين يتكلّمون. قلت: أين المشكلة في ذلك. قال: حين لا يتكلم الناس بالشرّ سيفعلون الشرّ ولو بعد حين، وحين يعاقبهم القانون على قول شئ فإنهم يعاندون في قبول الشئ ويعتبرون العقوبة كحجّة تؤيد صحّة القول ومنفعته، وينشقّ الناس وتهلك الأمّة عاجلًا أم آجلًا. قلت: لكنك ذكرت في كلامك مع عبد المنتقم أن في كلامه صواب، والصواب خير، فلماذا اعتبرت كل ما تكلّم به كشرّ. قال:صدقت، إلا أني قصدت الغالب والظاهر في كلامه، أما أنا فلا أرى شرّاً أصلاً

بل لا أرى إلا النور. قلت:كيف لا ترى إلا النور، أليس في العالم ظلام؟ قلت: بل ما ثمّ إلا النور، والنفع والفائدة والخير والكشف، والدليل أننا لو نظرنا في الكلمات الخاطئة مثلًا سنجد أنها تدلّ على شئ ما في نفس القائل وتدلّ على كيفية عمل الذهن، إذ في نهاية المطاف الذي تلفّظ بتلك الكلمات إنسان، فكلّ ما يخرج من إنسان يدلّ على الإنسان، وما يدلّ على الإنسان يزيد معرفتنا به بالتالي يزيد معرفتنا بأنفسنا، وضرر الكلام يمكن تحمّله في مقابل هذا النفع. قلت: فلماذا لا نقبل ضرر الأفعال أيضاً؟ قال: لأن الأفعال تجبر المفعول به على آثارها، أما الكلمات فلا تجبر السامع على قبولها، وهذا فرقان عظيم بينهما، لذلك جاز في العقل تقنين الأفعال دون تقنين الأقوال. ثم نحن نقبل الأفعال من بعض الوجوه، فمثلًا ننظر فيها ونفكّر في أسبابها وآثارها، فلا نغمض العين عنها وعن ما بعث الفاعل إليها، فحتى من هذا الوجه نحن لا نرفض الفعل كلّياً مهما كان.

كنّا نتحدث ونمشي، فجاء بعض الشباب إلى عبد النور وهم يبكون. قال:عن ماذا تعبّرون بهذا البكاء. قال إمامهم المتكلّم عنهم: عن رفضنا لما قاله عبد المنتقم في حقّ أولياء الله. فقال: حقّ أولياء الله أعلى من أن يناله أحد بلسانه أو بيده. إنما ينال عبد المنتقم من صور أولياء الله في نفسه وذهنه، وهذه الصور من صنعه هو، وله كل الحق في الحكم على ما صنعه بما يريده، كمن صنع تمثالًا فإنه يحقّ له تدميره إن شاء. فما الذي يجعلهم تساوون بين الأولياء وبين هؤلاءالذين يتكلّم عنهم المتكلّمون؟ فسكتوا يفكّرون. فقال أحدهم: أليس المتكلّم يقصد الشخص الخارجي بكلامه؟ قال: بلى لأنه غافل، إذ هو يتوهم أن الشخص الخارجي مساو للشخص الذهني، وإن كان يحقّ له التوهم فإنه لا ينبغي لنا قبول توهمه من كل وجه، فإن كلّمناه من حيث تنزّلنا وقبولنا لقصده فإنما نفعل ذلك من باب المسايرة له لعلنا نصلح الصورة الذهنية لتكون أشبه بالحقيقة الخارجية، أما إذ لم يقبل منّا فإننا نتركه ليتوهم ما يشاء. قال أحد الشباب منفجراً: لماذا لا يوجد قانون يعاقب الذي يسبّ ويشتم سادتنا. فأجابه بهدوء:لأننا لو أجزنا إسكات الذي يقول الباطل فعاجلًا أم آجلًا سيوضع قانون يُسكت الذي يقول الحق، والذين يضعون القانون سيخلقوه ليناسب حاجتهم، ومن أجل بقاء الحقّ نرضى بوجود الباطل. ثم هل القانون سيمنع السبّ أم سيخفيه؟ فقال الشاب بعد التأمل:بل سيجعل أهله يستخفون من الناس. قال: فإذن القانون لم يلغي وجود السبّ والانتقاص. رضي الشباب وساروا في طريقهم.

بدأت السماء تمطر، فوجدنا عجوزاً تكنس شرفة بيتها، فذهبنا إليها لعلها تستضيفنا عندها. فلما اقتربنا من البيت قالت لنا وهي تكنس: نور وكاتب، بحقيقتكما بدأ الله خلق العالَم. فسجدنا شكراً. ثم قمنا وقلت لها: سيدتي هل تقبلين باستضافتنا إلى حين ينقطع المطر. قالت: بيتي أصغر من أن يتسع لكما. وكان بيتها من حيث الظاهر يسعنا على صغره وبساطته لكنها أشارت إلى المعنى. فقال عبد النور وقد عرف مقامها: أنت أمة الطاهر، لأنك تطهّرت من الغرور. ألقت المكنسة من يدها، وجثبت على ركبتيها فرحاً وقالت: اليوم أنا مستعدّة للخروج من الدنيا، تعالوا وأكرموني بالجلوس عندي. فدخلنا، وما أن صعدنا أوّل درجة حتى شعرنا بأننا خرجنا من الدنيا وصرنا نشهد ما حولنا كأنه حديقة من حدائق

الجنّة. جلسنا على الأرض فألقت لكل واحد منا وسادة. وضعت كتابي وقلمي أمامي. وذهبت أمة الطاهر وأحضرت لنا طعاماً، فأكلناه وجلسنا بصمت نستمدّ من روحانيتها ساعة، حتى توقف المطر، فشكرناها وخرجنا.

.... تمت ولله الحمد.

فرق بين الكلام المسموع والكلام المكتوب. الحرية المطلقة هي للكلام المكتوب, وأما الكلام المسموع فقد يجوز فيه شيء من التقييد في بعض الحالات النادرة والاستثنائية.
والسبب هو أن الكلام المسموع فيه إجبار للآخرين على سماع ما لا يريدون سماعه, وليس من حق أحد الاعتداء على الآخرين في ذلك وإجبارهم على شيء كما لا يحق لهم هم إجباره على شيء, وحيث أن الأذن مفتوحة فلا يجوز لأحد إجبار الآخرين على سماع شيء إلا بعد إذنهم وإرادتهم لذلك. وأما الكلام المكتوب فإنه لا إجبار فيه, لأن القراءة عمل إرادي من القارئ, من أوّل الحصول على الكتاب حتى النظر في ألفاظه وتأمل معانيه, وتكفي الإرادة الحرة في الحصول على الكتاب والإمساك به لتبرر كل ما يرد بعد ذلك داخله حتى لو كرهه القارئ.
المسموعات تظهر إما في أماكن عامّة معمولة للسماع وإما في أماكن عامة غير معمولة للسماع وإما في أماكن خاصة أذن مالكها بالسماع وإما في أماكن خاصة لم يأذن مالكها بالسماع وإما في تسجيلات صوتية كالشرائط وإما في وسائط صوتية مباشرة كالمذياع والوسيط ملك عام, وإما في وسائط صوتية مباشرة والوسيط ملك خاص. فهذه سبعة احتمالات لا ثامن لها.
أما الأماكن العامة المعمولة للسماع: فيجوز للمتكلم التكلم بشرط أن لا يكون كلامه صاخباً يزعج الآخرين عن الكلام والسماع الذين لهم من الحق في الكلام والسماع كما له. ولا مسؤولية عليه بالنسبة لمضمون كلامه كائناً ما كان.
أما الأماكن العامة غير المعمولة للسماع: فكون المتكلم يشترك مع بقية الناس في ملكية هذا المكان وأحقية التصرف فيه, وحيث أن السلطة العامة التي يفترض أنها تعبر عن إرادة العامة لم تصنع ذلك المكان للسماع وإنما لغرض آخر وخدمة عامة أخرى, فإذن لا يحق للمتكلم التكلم في تلك الأماكن إلا بما يوافق الغرض وفي حدود الخدمة التي صُنع لها ذلك المكان, وما سوى ذلك من كلام جانبي وعرضي فإن جوازه يكون فقط بشرط عدم وجود من يتقدم بشكوى ضد من يقوم به وعلى المتقدم بالشكوى إثبات حدوث الكلام الخارج عن الغرض بنصّه وسياقه ثم إثبات أنه مناقض بالكلية للغرض من المكان العام, ويقرر قاضي قضايا الكلام والناظر من محكمة الكلام قبل استدعاء المتكلم المدعى عليه إن كان للشكوى حجّة قوية معتبرة يجوز بها إزعاج المتكلم بالاستدعاء واجراءات القضية, فإن استدعى المتكلم فليس على المتكلم أكثر من إثبات أن كلامه كان يتّصل بالغرض من المكان العام بوجه من الوجوه المقبولة عند العاقل المحايد وهو القاضي أو هيئة من الناظرين, وبذلك يتخلص من الشكوى.
أما الأماكن الخاصة التي أذن مالكها بالسماع: فللمتكلم أن يقول ما يشاء كما يشاء, وليس لسامع الشكوى من أي مبنى أو معنى, إذ لو كان السامع هو المالك فسابق إذنه يمنع لاحق شكواه, وإن كان السامع هو زائر فحضوره الإرادي يمنع دعواه والمفترض أن يعرف أين يضع قدمه والمسؤول عن أي تقصير في ذلك هو نفسه لا غيره. وفي أسوأ الأحوال, إن كان لأحد من الزائرين حق الدعوى بسبب مسموع في مكان خاص فإنما يحق لهم لو تم التغرير بهم من قبل مالك المكان بأنهم سيسمعون شيئاً وجاءوا وسمعوا شيئاً بخلافه, فالدعوى في جميع الأحوال لا تتجّه على المتكلم بل على المالك, وحينها على المدعي إثبات وقوع التغرير فإن ثبت مبدئياً عند ناظر القضية استدعى المالك ليرى ردّه, والمهم أن المتكلم محصّن تماماً من أي دعوى تتعلق بكلامه كلّه.

أما في الأماكن الخاصة التي لم يأذن مالكها بالسماع: فالدعوى لا علاقة لها بالكلام بل هي دعوى اعتداء على المكان الخاص وإرادة سلطانه. فهي خارج نطاق محكمة الكلام.

أما في التسجيلات الصوتية كالشرائط: فإنها مثل الكتب, لا يحصل عليها ويسمعها إلا من يريدها في بادئ الأمر, وإرادته السابقة تمنع دعواه اللاحقة. لكن لو كان الكتاب أو مادة التسجيل الصوتي لها عنوان محدد أو فهرست مفصّل يتضمن تفاصيل المضمون, وكأن الكاتب أو المسجّل الصوتي يُعلم الناس بالتفصيل مضمون عمله, ثم رضي بالحصول عليه السامع وتبين أن المضمون يعاكس ويناقض ويخالف العنوان والفهرست بنحو يظهر منه أن المتكلم يكذب على الآخرين لجذب انتباههم كذباً صريحاً مطلقاً لا علة له ولا مجال فيه لتخريج من أي نوع فحينها يجوز رفع دعوى على بائع أو مقدم هذه المواد ليس بسبب مضمون الكلام فيها ولكن بسبب التغرير والكذب الصريح في عنوانها وفهرسها. مثلًا أن يكون العنوان "تأييد الأدلة على وجود الله" فإذا بالمضمون إلحادي بحت ينقض الأدلة على وجود الله وينتهي إلى نتيجة عدم الوجود وليس مقصوده هو نقض الأدلة من باب الإشارة المضنية لأصحاب الإيمان بأن يبحثوا عن أدلة أقوى من هذه فيكون مؤيداً للأدلة على الوجود بنحو ضمني ولكن مقصوده هو النقض التام. والذي يكفي في رد مثل هذه الدعاوى هو إظهار البائع أو المقدم لتلك المواد لأدنى علاقة بين العنوان والفهرست وبين المضمون, حتى لو كانت العلاقة في ذهنه هو فقط ولا دليل عليها في المادة نفسها إلا بنحو شديد العمق والخفاء, كما ذكرنا في المثال السابق. وإجمالًا الدعوى لا تتعلق بمضمون الكلام, أي حسب المثال السابق الدعوى لا يجوز أن تكون بخصوص تأييد الإلحاد ومحاولة جذب المؤمنين للإلحاد, ولكن تتعلق فقط بالعلاقة بين العنوان الذي يُفترَض أن يعبّر عن المضمون, وعلى القارئ أو السامع أن يرى بعبارة صريحة أن الكاتب أو البائع ينص على أن عنوانه يدل على مضمونه فإن لم ير مثل ذلك فلا مسؤولية على البائع أو المتكلم البتّة إذ قد يضع العنوان معاكساً للمضمون لغرض في نفسه وغاية يريدها أو للسخرية أو لأي سبب مشروع غير ذلك. فالحاصل: إذا وضع مقدم المادة المسجّلة, الصوتية أو المكتوبة, على المادة بأن العنوان والفهرست التفصيلي للمضمون يصف ظاهر المضمون وغايته بنحو مطابق, فإنه حينها يكون مسؤولًا مسؤولية تجارية عن العلاقة بين العنوان والمضمون, حتى لو كانت المادة تتعلق بالطبخ, فلو كان العنوان "فن الطبخ الصيني" ثم تفتح الكتاب أو تستمع للمادة فتجد أن لا علاقة بينه وبين الطبخ الصيني بل إنما يتعلق بالطبخ الفرنسي أو يتعلق برياضة كرة القدم, فنفس الأمر ينطبق. فالمسؤولية تجارية وليست كلامية, تنظر فيها المحكمة التجارية فهي من باب التدليس كأن يبيعه بضاعة على أساس أنها ذهب خالص فإذا هي حديد مطلي بالذهب.

وأما في الوسائط الصوتية المباشرة ذات الملكية العامة: فينطبق عليها ما ينطبق على الأماكن العامّة وملائمة الكلام للغرض من الوسيط, ولكل متكلم حق متساو في الكلام حسب ذلك الغرض, ولكن لأن الوسيط الصوتي الغرض منه الكلام فإنه على القائمين عليه توضيح حدود الكلام المسموح عليه بالتحديد والتفصيل وبدون أي إبهام وأخذ إقرار كل متكلم بالعلم والقبول كشرط مسبق للكلام أو إن كانت الحدود منشورة في وسيلة يستطيع الكل تحصيل العلم بها فعليهم حينها مجرّد تذكيره بأنه يعرف الحدود وهو قابل لها.

وأما في الوسائط الصوتية المباشرة ذات الملكية الخاصة: فينطبق عليها ما ينطبق على الأماكن الخاصة وإذن صاحب الوسيط, وكذلك على صاحب الوسيط تحديد المواضيع والكيفية التي يسمح بها في حدود سلطانه وعليه أخذ إقرار من يأتي بهم للكلام عنده بالعلم والقبول. وما ذكرناه بخصوص هذه الوسائط

ينطبق على الأماكن. وفي حال ادعى أحد على شخص بأنه خرج عن الاتفاق السابق فعليه أن يثبت ذلك لناظر القضية بأقوى الأدلة الممكنة, وعلى ناظر القضية أن ينقد ذلك بأقوى وسائل النقد, فإذا ثبت عنده حدوث الخروج إلى حد كبير يستطيع حينها استدعاء المتكلم ليثبت أنه لم يخرج على الحدود التي رضي أن يقيد كلامه بها.

نخلص من كل ما سبق إلى أن المتكلم له قول ما يشاء ولا يعاقب على مضمون قوله من حيث ذات المضمون وهكذا مجرّداً في أي حال من الأحوال. فإن قلت: لكن إذا تكلم بالكلمة أ في مكان عام مصنوع للغرض ب فأنتم تجيزون معاقبته. نقول: نعم, لكن ذلك ليس لأنه تكلم بالكلمة أ من حيث ذاتها ولكن فقط من حيث مناقضتها للغرض ب, والدليل على ذلك أنه لو تكلّم بنفس الكلمة أ في مكان خاص أو في مكان عام مصنوع للكلام أو غير ذلك من الاحتمالات السبعة المذكورة سابقاً, لما كان عليه أي شيء من أي وجه. فلو كانت الكلمة أ جريمة بحد ذاتها, كما أن السرقة مثلًا جريمة, فلا يهم أين قام بها ومتى ولماذا وكيف عموماً. فله أن يقول الكلمة أ, وتوجد وسائل ومواضع كثيرة يمكن أن يقولها فيها, لكن إذا قالها في موضع غير مخصص لها فحينها يكون قد خرج عن حدّه بإرادته, لأن الكلام في مكان عام بنحو يناقض غرض المكان العام هو في الحقيقة ونهاية التحليل مناقضة لإرادته هو التي تشكّل جزءاً من القرار العام بإنشاء ذلك المكان العام, فحين تحدد السلطة العامة الغرض س من المكان العام ص, فإن إرادة كل أفراد العامة بمجموعها وإرادتهم العيش في مجتمع جماعي هي التي شكّلت الغرض س, بالتالي يكون ذلك المتكلم المدعى عليه بمناقضة الغرض قد قيّد نفسه بنفسه فلو خرج بكلامه عن قيده جازت معاقبته للخروج ولمخالفة الغرض وليس لذات مضمون الكلمة التي يوجد مواضع أخرى ووسائل أخرى لنشرها إن شاء. أما الجريمة الذاتية,أو الفعل المجرّم لذاته, فإنه لا يمكن القيام به عموماً تحت أي ظرف كان, فالسرقة من المكان العام أو من المكان الخاص هي سرقة تستحق العقوبة, ولا يوجد مجال في البلاد لممارسة السرقة بمشروعية. فالفرق إذن جوهري بين تجريم الكلمة لذاتها (وهو ما نمنعه) وبين تجريم المتكلم لأنه قال الكلمة في موضع وحال غير مخصص لها مع وجود مواضع أخرى مخصصة لها لم يستعملها فيكون كمن ترك الطعام الحلال المتوفر له وأخذ الطعام الحرام عناداً وسفاهة.

الحاصل أن الكلام في المكان العام لابد من أن يوافق غرض المكان, مع وجوب وضوح ذلك الغرض من قبل وإعلام الناس به والكلام في المكان الخاص لابد من أن يوافق إرادة صاحب المكان, ولابد من إعلام المتكلم والسامع به. ولا جريمة للكلمة من حيث هي كلمة, ولا تقييد لأي كلمة من أن تنتشر في المجال العام مهما كانت وأيا كانت من حيث مضمونها و من حيث طريقة تقديمها ودائماً توجد مواضع ووسائل لنشرها وتوفيرها للناس. ويكفي الذي ينشر المسموعات أو المكتوبات بواسطة مواد مثل التسجيلات أو الكتب أن لا يقرّ في عنوان المادة أو في أوّلها بأن عنوانه يطابق مضمونه وليس عليه قول شيء عكس ذلك, ومسؤولية ما تسمعه حينها وتقرأه عليك أنت أيها السامع والقارئ.

ونستنتج كذلك أن أهم أسباب التقييد الظاهري للكلام يرجع إلى ثلاثة أفكار: الملكية والمصداقية والإرادة. حق الملكية هو أساس تقييد المتكلم في الأماكن العامة والخاصة. حق المصداقية التجارية هو أساس تقييد المتكلم الذي يبيع منتجاته الكلامية كتابة أو سماعاً, أما لو كان يعرضها مجاناً فليس لأحد إلزامه بشيء حتى لو كذب في العنوان والفهرست وادعى أنه صادق في العنوان والفهرست لجذب الناس إذ ليس للناس حينها أي حق في الدنيا تجاهه من أي نوع. حق الإرادة أي الاختيار دون الإجبار هو أساس لتقييد المسموعات تحديداً, وبناء على نفس هذا الحق لابد من تقييد كل معروض للعين أو

الأنف أيضاً إذ قهر الإنسان بإجباره على سماع شيء لا يريده هو مثل قهره بإجباره على رؤية شيء أو شم شيء لا يريده. وعلى صاحب الحق المطالبة بحقّه والتأكد من وجوده, وفي حال سكت عن المطالبة السابقة يسقط له حق المطالبة اللاحقة, فمثلًا لو دخل إلى مكان خاص يوجد فيه متكلم ولم يسأل عن المتكلم أو عن حدود الكلام فيه ويطلب إقراراً قاطعاً من صاحب المكان بذلك فإنه لا يحق له أي شكوى بعد ذلك.

الفكرة الكبرى هي أننا نريد نشر كل كلمة بلا استثناء. ونريدها أن تبقى في المجال العام. وكل من يريد نشر شيء فلابد من توفير وسيلة له لنشرها حين يريد نشرها. لكن بسبب وجود حق الملكية وحق الإرادة فإن المتكلم قد يتقيد لا من حيث كلامه بذاته بل من حيث موضع نشره, وتلك القيود والحقوق لا تمنع كلامه مطلقاً من الظهور, والعقوبة لا تتجه عليه لأنه تكلم بالكلمة من حيث ذاتها سواء كانت كلمة من قعر الظلمات أو من قمة النور. ومن الظاهر أن فكرة تقييد المتكلمين في المكان العام أو الوسيط العام إنما تصح في حال كانت إرادة العامة هي التي صنعت السلطة العامة التي تضع الأغراض العامة, لكن لو كانت السلطة قاهرة للعامة وليست من العامة ولهم فحينها لا قيمة لكل ما تحدده من أغراض وحدود لأنها أغراض وحدود بعض الأفراد وتعبر عن هؤلاء البعض فقط وحينها لا يحق لهم بناء على حق الإرادة والاختيار إجبار غيرهم على التقيد بها وحينها لا يكون المتكلم قد قيّد نفسه بنفسه بل يكون قد تعرّض للإكراه والإجبار من غيره وكل مقاومة لمثل ذلك الإجبار تعتبر من واجبات الأحرار وفروض أهل الأنوار وهي الجهاد في ذلك الزمان حتى يزول الظالمون لكل إنسان.

....

(في دخول المرأة سوق العمل)

بناء على أصالة الاستقلال, أي استقلال كل فرد في كسب معيشته, سواء لضمان حريته أو حفظاً لكرامته أو للمشاركة في القرارات المنزلية والسياسية ولا يكون عبداً في ذلك لغيره, أو للقيام بالطريقة الإلهية واتباع السنن النبوية باستفتاء قلبه لا الخضوع لمعيله وولي نعمته, أو للتحرز من موت المعيل والاضطرار للتسول وإهراق ماء وجهه, فإن المفترض هو أن المرأة مثل الرجل في العمل لكسب العيش, حتى لو كانت متزوجة, بل لعل كونها متزوجة وعندها أولاد عنصر يضاعف من أهمية ذلك الكسب المباشر للعيش. وحيث أن الاستدلال بالأصل كاف بنفسه, والذي يريد نقض الأصل هو المُطالب بالدليل. فتعالوا ننظر في الأدلة المطروحة, سواء من ناحية الرجال أو من ناحية النساء.
أ-رجولة الرجل تقتضي أن يعيل امرأته ولا يجعلها تخرج للكسب. هذه الحجة قد تصدر من بعض الرجال وبعض النساء. ما قيمتها؟ الجواب: أقل ما يقال, أنها مبنية على ظروف معيشية غير الظروف الحالية. في ما قبل الحداثة, كان المرأة التي تكسب معيشتها تقترن عادة بالعهر والفسق أو بعدم الأنوثة والكرامة. وذلك لأن الكسب كان غالباً إما بعمل شاق كالزراعة تحت الشمس, مما يعني تغير جمال المرأة ورقتها. وإما بعمل خطير كالسفر للتجارة, والطرق حينها كانت خطيرة وقطاع الطرق والخطف وتحويل المرأة إلى جارية أو استغلالها جنسياً وفي الخدمة والسخرة بعد اختطافها, أمراً شائعاً إذ ما كان يردع القادر على ارتكاب الفعل عادة شيء. وإما باستغلال بدنها لتقديم المتع الجنسية المختلفة. وإما بالاختلاط بالرجال في السوق والخلوات, حيث لا رقيب من إنسان, وحيث يقع ما يقع ولا شرطة ولا قضاء ولا حقوق عمال وجرائم تحرش إلى حد كبير, وحتى حين يوجد شيء من ذلك فإن فكرة الفضيحة والعار كانت مرعبة لحد أن تحصيل الحق بعد وقوع الجرم في مثل هذا الباب لم يكن كافياً لإزالة ما حصل من النفوس (وفكرة الفضيحة والعار بدورها مبنية على أفكار وظروف خاصة ذهب معظمها في هذا الزمان بالنسبة لمعظم الناس وقريباً عن كلهم تقريباً). هذا من طرف. ومن طرف الرجل, كان كسب الرجل يعتمد عادة على قوّته العضلية أو التكرار الروتيني الذي يحتاج إلى ثبات النفس والصبر أو الحرب أو مفاوضة الرجال والجرأة في ذلك. فالرجل الذي لا يستطيع تأمين معيشة زوجته كأنه يقول "أنا ضعيف في بدني, ضعيف في نفسي, ضعيف في جرأتي وشجاعتي". فحين تنظر إلى الظروف الشائعة لكسب المرأة, والظروف الشائعة لكسب الرجل, تصير تلك المقولة مفهومة إلى حد كبير. ثم من وجه آخر, المقولة مبنية على فكرة ميتافيزيقية, وهي أن الرجل يمثل الروح, والمرأة تمثل الطبيعة, والروح هي الفاعلة والمغذية للطبيعة. فالرجل البشري حين لا يفعل ويغذي امرأته, فمعنى ذلك أن "رجولته ناقصة", أي في روحانيته وتحقيقه لمبدأ وجوده. والآن نسأل: هل تلك الظروف والأفكار لا زالت قائمة؟ والجواب: كلا. أما عمل المرأة, كمثل عمل الرجل, في صورته العامة صار الكسب اليوم أيسر وأسهل من تلك الحيثيات مما مضى. الأمن أكثر, القانون أظهر, الراحة أكبر. ثم التكنولوجيا جعلت الكثير جداً من الأعمال العضلية والتكرارية والحربية غير ضرورية ولازمة للانتاج والكسب. هذا لا يعني أن الكسب صار سهلًا من كل وجه. لكن المقصود هو أن تلك الظروف القاسية للكسب قد ولّت إلى حد كبير جداً في أكثر بلاد العالم وتتوسع وتصل إلى بقية البلاد والمناطق يوماً بيوم. بل من بعض الحيثيات, وفي كثير من البلاد, عمل المرأة أيسر من عمل الرجل, وحقوقها مرعية أكثر من حقوقه, وشكاواها مسموعة أكثر من شكاواه, وفي أضعف الأحوال هما متساويان في ذلك. هذا بالنسبة للظروف. أما بالنسبة للفكرة الميتافيزيقية, فأقل ما يقال أن تطبيقها في هذا المجال غير صحيح, على فرض صدق الفكرة والمناسبة. لأن كون المرأة تمثل

الطبيعة, أي العالم المادي, فهذا يجعلها أكثر استعداداً وأقوى على الأعمال الطبيعية من الرجل, وهذا يفسر سبب جعل بعض الملل والأمم المرأة هي العاملة في الأشياء الطبيعية ويرون أن التعلم والأعمال الروحية الرجل أولى بها, لنفس تلك الفكرة. ثم كون الرجل مظهر الروح, يعني أن عمله الأساس هو التغذية الروحية, أي تعليم المرأة وإفاضة الأفكار والقيم والنظريات والفكر عليها, وليس تغذية بدنها والجانب المادي فيها التي هي أقدر عليه منه ومناسب لطبعها أكثر منه. هذا على فرض قبول الفكرة. أما على فرض رفضها, وهو أمر شائع جداً في هذا الزمان الذي صار أكثر الناس لا يفهمون الأفكار الميتافيزيقية فضلًا عن الإيمان بها وتفعيلها في حياتهم, فإن سقوط المقولة يصير حتمياً. الحاصل: رجولة الرجل في هذا الزمان لا تعتمد على تكفله المطلق بمعيشة زوجته ولا غيرها عموماً.

ب- المرأة هي الطرف الضعيف. أي بناء على أن المرأة ضعيفة وعاجزة وشبه معاقة عقلياً وجسدياً, فإنها لا تستطيع كسب معيشتها بنفسها أو المشاركة في ذلك مع زوجها. هذه الحجة قد تخرج من الرجل أو من المرأة. خروجها من الرجل مفهوم, من حيث أنه يرغب في إثبات تميزه وتفوقه عليها في كل باب ولو بالأباطيل. لكن خروجها من المرأة أمر غريب, إلا أنه مفهوم لأنه مبني على الكسل وكره العمل, وهو أمر قد يكون طبيعياً في الرجل والمرأة لأسباب ميتافيزيقية لسنا بصدد شرحها. فالمرأة التي تريد العيش على حساب غيرها, قد تتذرع بفكرة الضعف لتبرر عيشها كبهيمة تحتاج إلى راع ليرعاها ويقدم لها العلف ويحميها من الذئاب. فما الجواب عن ذلك؟ أما المرأة التي ترضى بالنظر لنفسها على أنها شبه بهيمة عاجزة, فمثل هذه يجب أن تقبل بكل النتائج المنطقية المترتبة على هذه النظرة. فمما يترتب عليها أنه ليس لها أي حق في الاعتراض على زوجها في شيء, لأن البهيمة لا تعترض على الراعي. وليس لها حق تقييد زوجها بأن لا يمتلك بهيمة أخرى مثلها مثلًا, أو عشرين بهيمة أخري. وليس لها الحق في قول "أريد أن تحترم أفكاري وتستمع لرأيي" لأن البهيمة لا رأي لها ولا عقل. نعم, تجلس في البيت, ويأتيها بالعلف واللباس ويرعاها ظاهرياً فقط وبما يخدم الظاهر فقط. وأما المرأة التي لا ترضى بتلك النظرة, بل تريد أن تُعامل كإنسان محترم مكرم, وقادر ومعتبر, فلا يجوز لها التذرع بتلك الحجة. خصوصاً وأن ظروف العمل-كما تقدم- في هذا الزمان ليست نفس تلك الظروف التي تحتاج إلى قوة عضلية وما أشبه. في بعض الحالات, قد يكون عمل المرأة في بيتها اليوم أشد من عملها في مكتب ما. لاحظ أن فكرة "القوة" القديمة التي يحتاجها الإنسان للكسب عموماً, لا تزال تزحف في أذهان البعض. وأحسب أن أكثر النساء في هذا الزمان صرن لا يقبلن بوصفهن بذلك الضعف والعجز والإعاقة النفسية والاجتماعية. وكم اشتكوا واشتكوا من حديث "ناقصات عقل ودين", فإذا بالبعض صار يجعل الحديث : ناقصات عقل ودين ونفس وبدن أيضاً ! ولا يقيد كما قيّد الحديث بل يجعل النقص مطلقاً جوهرياً طبيعياً أزلياً. فتأمل.

ج- حتى تتفرغ لأشغال البيت والأولاد. هنا خرافة أخرى. وهي خرافة تقسيم العمل بين الرجل والمرأة, فالرجل عليه –أزلًا على ما يبدو- أن يعمل في المصنع أو المكتب, والمرأة عليها أن تعمل في البيت والأولاد. هم لا يقولون ذلك من باب "الأفضل", لكن يقولونه وكأنه تقسيم إلهي طبيعي سرمدي, كأنه تقسيم مبني على "طبيعة الأشياء". فهل هو كذلك وهل له وجه؟ الجواب: كلا. بل الأفضل غيره, وهو غير جوهري بأي اعتبار. لماذا؟ أما فكرة "أشغال البيت" فإن الكثير من تلك الأشغال صارت ميسرة وسهلة بفضل الأدوات التقنية, فما كان الإنسان يحتاج لإتمامه إلى ساعات من العمل صار بفضل تلك الأدوات والمعالجات والأدوية والمواد التنظيفية مثلًا وغيرها يتم في وقت أقل وبيسر أكبر. ثم حين يعمل الرجل

والمرأة, ويجمعا كسبهما, فيصير من الممكن والأفضل والأحسن استئجار عامل أو عاملة نظافة مثلاً لإتمام أعمال البيت الأساسية, أو استئجار خادمة أو خادم. وهذا مفيد من أكثر من وجه: فمنه يرتاح الزوجين من عمل البيت العضلي الروتيني إلى حد ما, وهو عمل مكروه للإنسان عموماً. ومنه يكون استئجار الخادمة-الفقيرة غالباً- سبباً لوصول الرزق لهذه الخادمة وأسرتها التي ترعاها في بلادها الفقيرة عادة. وبعد, في حال تعلم الزوجين والأولاد من بعدهم على عدم العيش بفوضوية مطلقة بحيث يحتاجوا إلى خادم ورائهم كل لحظة, بل تشاركوا العمل ونظف كل إنسان ورائه وتعلم كيف يعد ما يحتاجه عموماً بنفسه, فإن الاستقلال يزيد والقدرة على العيش بانفراد تعيش, والعمل المشترك في البيت أيضاً يعزز العلاقة بين أهله. وأما شغل البيت من قبيل غسل الملابس, فمثل هذه الأعمال يمكن القيام بها مرة في الأسبوع, أو يمكن تفويضها إلى أصحاب مهنة الغسل والكوي بسعر قليل مما يوفر على المرأة حتى الحاجة إلى القيام بهذا العمل المتعب, وبالكسب المشترك بين الزوجين يصير توفير مثل هذه المبالغ وتوفير الوقت أمراً ميسوراً وحسناً. لا يخفى أن كل ما سبق هو بالنسبة للمرأة التي ستعمل حقاً في أشغال البيت, وأين هذه في كثير من الحالات ! أما نساء الطبقة العليا المالية فمن الواضح أنهم لا يقومون بهذا بل عندهم الخادمات. والكثير جداً من نساء الطبقة المتوسطة أيضاً يقمن بهذا. وأما نساء الطبقة الفقيرة, فإنهم لن يقرأوا هذا المقال ! والمجتمعات الحديثة مبنية على توسيع الطبقة المتوسطة. ثم حتى الطبقة الفقيرة اليوم, في البلدان المحترمة, صارت تتناقص ولم تعد فقيرة عموماً كما كان الحال في الفقر في الماضي. اليوم عامل النظافة حتى في بلدان العالم "الثالث" يستطيع أن يأكل اللحم أو الدجاج أو الفاكهة يومياً (كان ذلك في الماضي من أكل كبار التجار والملوك). وما صار يملكه عامل النظافة اليوم, كالجوال, كان في الماضي يعد من كرامات الأولياء وخوارق الأنبياء, أي التواصل مع الغائبين عن بعد. (مع فوارق منها أن الأولياء لا يدفعون فواتير تلك الاتصالات). فأكثر النساء يمكن أن يستأجرن الخدم ليقوموا بشيء من أعمال البيت دائماً أو كل فترة مثل مرة كل أسبوعين, أو يفوضن العمل إلى متاجر تقوم بذلك, أو يتشاركن في العمل مع أزواجهم وأولادهم وهو النمط الشائع في الطبقة الدنيا العاملة وكثير من الوسطى. فكل ذلك أمر مقبول ومعقول. هذا بالنسبة لأشغال البيت. وأما الأولاد, فاسمحوا لي بتسجيل ملاحظة على تفاخر الكثير من النساء بأنهم يربون الأولاد والمجتمع. لا تكاد تجد شخصاً إلا ويتذمر من المجتمع, وإلا يلعن في السياسة والنفوس والعقول والتخلف والقرف والاشمئزاز وسفالة الناس وسوء تصرفهم وما أشبه. كل أحد وفي كل مكان يتذمر, ولا تكاد تجد استثناءاً لتلك القاعدة. فإن كان هذا هو الحال, وكان المرأة هي التي "تربي الأجيال", فلماذا يا ترى لا يتحملن وزر هذه التربية الفاشلة التي يتذمر منها كل أحد حتى هم؟ أم أنهم يريدون شرف زرع الشجرة مع التبرؤ من سموم الثمرة !؟ فدعونا من تربية الأجيال هذه والتفاخر الفارغ بها. ثم إن الأولاد-وفي أسوأ الأحوال باستثناء فترة الرضاعة الأولى-صاروا يذهبون إلى المدارس, بل حتى يمكن عمل حضانة في كل مكان فيه نساء عاملات, كما يحدث فعلًا في كثير من البلدان, أو عمل حضانات لرعاية الأطفال عموماً. أو حتى استئجار حاضنة وراعية له لتهتم به أثناء وقت العمل. وكل ذلك واقع وحاصل. ثم في فترة المدارس, صارت المدرسة تأكل جزءاً كبيراً من اليوم, وحين يرجع الصبيان والشباب إلى البيت, قد يرتاحوا حتى ترجع الأم. وبالنسبة للأكل, فإن لم يكونوا قد أكلوا في المدرسة, فمن الممكن أن يأكلوا شيئاً خفيفاً قبل القيلولة ويكون مُعداً وجاهزاً في البيت من اليوم الفائت. أو قد تعمل المرأة نصف دوام في حال كان

أولادها في سن معينة, وقد تضع الدولة قانوناً في ذلك بحيث تكون بعض الوظائف مختصة بالنساء اللواتي يملكن أولاداً في سن معينة. الحلول كثيرة لمن يريدها.

د- الكسب استعباد والوظيفة مرهقة, فليضحي الرجل في سبيل راحة امرأته لأنه يحبها. هذه الحجة تأتي عادة من المرأة. ومبناها على فكرة التضحية. وجوابها: حسناً, فلماذا لا تضحي المرأة في سبيل الرجل لأنها تحبه؟ ولا رد على ذلك. هذا على فرض تسليم فكرة الاستعباد والإرهاق. فالمرأة تريد من الرجل أن يضحي لأجلها, أن يحترق بالنار من أجل راحتها. فهل هي ستفعل مثل ذلك معه؟ إن كانت ستفعل, فلتخرج هي للعمل وتقول له "ابق أنت في البيت وتسلى مع نفسك ومع أصحابك, وأنا سأضحي من أجلك وأخرج للوظيفة لأني أحبك وواحد منا يحترق كفاية". ثم قد يكون الرجل ممن بقاؤه في البيت يفيد نفسه والناس أكثر من بقاء المرأة, كأن يكون الرجل من طلبة العلم أو الفنانين أو الرياضيين المبدعين وما شابه, ويكون بحاجة إلى التفرغ, وهو لا يخرج للوظيفة إلا للضرورة والاستقلال, لكن تكون المرأة إما غير منتجة لمفيد أصلًا لا لنفسها ولا لغيرها, وقد تكون منتجة لمنفعة ما لغيرها لكن بقدر ضئيل بالنسبة لانتاج الرجل, فهل حينها ستقول المرأة لزوجها "ابق أنت وتفرغ وأنا سأخرج وأتعرض للاستعباد في سبيل حبك الحارق"...ما رأيكم؟

هـ- تحتاج المرأة للتفرغ أثناء الحمل والرضاعة في بداية حياة الطفل. الرد: هذه حالة استثنائية, والمرأة ليست حاملة ومرضعة طول حياتها, فالقبول بمثل هذه الحجة حسب صورتها يعني أنه لها ترك الكسب في حال كانت حامل ومرضعة, مما يعني وجوب كسبها قبل ذلك وبعد ذلك وهو النمط العام. ثم قوانين الكثير جداً من الدول صارت تعطي المرأة إجازة حمل ورضاعة, وتيسر سبيل الأمومة, بل صارت تعطي جوائز وتسهيلات وتدفع مصاريف الأطفال أحياناً. ففترة الحمل للمرأة كمثل تعرض رجل لإصابة بليغة تقعده عن الكسب لسنة أو سنتين, هي حالة استثنائية لا يجوز بناء السياسات العامة عليها.

و- في الطبيعة المرأة أحسن في الإنجاب والرجل أحسن في الاكتساب. أقول: تصحيح, المرأة ليست "أحسن" في الإنجاب, لأن "أحسن" تقتضي أوّلًا وجود رجل يستطيع الإنجاب لكن المرأة "أحسن" منه في ذلك, وهذا –إلى اليوم- غير صادق. فمحاولة التفريق على هذا الأساس غير صحيحة. ثانياً "المرأة" ليست أحسن في الإنجاب دائماً, فالمرأة قد لا تنجب أصلًا, وقد لا تريد الإنجاب فتمتنع عنه, وقد تحمل وتجهض, وقد تحمل ويقسط الجنين, وقد تحمل وتلد طفلًا مشوهاً, وقد تحمل ولا تريد الولادة الطبيعية, وقد تنجب وتلقي بابنها في الشارع أو عند مزبلة أو عند باب دير أو مسجد, وقد تنجب ولا تريد أن ترضع حفاظاً على سلامة ثديها أو عدم رغبتها بالشعور كبقرة حلوب, وغير ذلك من إمكانات واقعية شرقاً وغرباً, قديماً وحديثاً. ثالثاً الرجل ليس دائماً وفي كل باب أحسن في الاكتساب, ولا حتى توجد قاعدة لذلك, بل الأظهر إن كنا سنضع قاعدة هي أن الرجل أقرب للكسل وكره العمل في الكسب, ولذلك سموا المهنة "مهنة" من المهانة والذل, ولذلك يعشق الرجل عموماً أن يكون ملكا أو طاغية أو دكتاتوراً أو نصاباً أو سارقاً أو غازياً نهاباً, حتى لا يضطر إلى الكسب بنفسه. الحجة ساقطة بكل اعتبار.

ز- حتى تتفرغ للاعتناء بزوجها ورغباته. الفكرة هنا أن المرأة وظيفتها الاعتناء بالرجل ورغباته, والمقصود على ما يبدو رغبته في الأكل ورغبته في الجماع, بالأخص. فالمرأة تحتاج أن تقضي النهار في الطبخ, والليل في "الطبخ" (من نوع آخر). وحيث أنها تحتاج إلى التفرغ للبقاء في المطبخ نهاراً وفي المضجع ليلًا, فتحتاج إلى كامل قواها التي ستذهب في حال خرجت للكسب. أقول: وإن كان لهذا وجه, وفي بعض الحالات قد يصدق, لكن لا يصح أن يكون سياسة عامة. أوّلًا لأن أكثر النساء والرجال ليسوا على

هذه الشاكلة. ثانياً صناعة طبخة والمضاجعة في هذا الزمان, لا تحتاج إلى كل هذا التفاني والإخلاص في الوقت. الطبخ صار أيسر, والذي يشتهي المضاجعة سيفعلها أيا كان عمله في النهار, وكم من امرأة في البيت ورجل في المكتب ومع ذلك بسبب إرهاق الرجل في المكتب لا يستطيع فعل شيء في البيت لا في النهار ولا في الليل, ولا حتى مسايرة زوجته في الكلام والخروج للتسلية بعد أن قضت النهار "بين أربعة جدران", فحين يرجع متعباً ويريد الراحة والسكون والهدوء تبدأ هي بسبب فرط مللها وشعورها بالسكون والهدوء طوال اليوم تقريباً, تبدأ بإزعاجه ومضايقته وطلب الخروج والتسلية منه, وتنشأ عادة مشاكل بسبب هذا التعارض في الأحوال. لكن في حال كان كلاهما يكسب, فكلاهما يريد الراحة حين يشعران بالتعب, وحين يسترجعا قوتهما على بعد المغرب عادة أو العشاء, يمكن لهما التسلي مع بعضهم والمحادثة والخروج أيضاً, فهذا أقرب لتوافق النفوس. ثالثاً لو كانت المرأة ترى قيمتها ووظيفتها هي في إشباع رغبات الرجل, فهذا يعني أنه يحق للرجل استبدالها بغيرها أو الاستغناء عنها في حال كانت أو صارت لا تلبي له رغباته كما يشتهي, كأن تكبر في السن مثلًا, أو يملّ منها وتكف عن إثارته, أو اكتشف مطعماً يصنع كبسة أطيب من كبستها وكنافة أطيب من كنافتها. فهل توجد امرأة تريد مثل ذلك؟ أن يستعملها في الصغر ويلقيها في الكبر. أن يستعملها حين لا يجد غيرها ويستغني عنها حين يجد لرغبته خير منها. إن رضيت المرأة بتلك النظرة عن نفسها ومهمتها في البيت, وكونها مجرد "وسيلة لإشباع رغباته", فعليها أيضاً أن تقبل بالنتائج الطبيعية والمنطقية لمثل تلك النظرة. ما قام على شيء سقط بسقوطه. فإن قامت علاقتك به على "إشباع رغباته" فقط, فمصيرك معلّق باستمرار وجود رغباته وبمدى إشباعك لها وبجودة هذا الإشباع. وما أسوأ مصيرك أيتها المسكينة المعلقة على مشنقة الهوى !

هذا ما وجدته إلى الآن من حجج رفض كسب المرأة. وهي ساقطة كما ترى, كسقوط قيمة المرأة التي ترضى بها.

ثم توجد فوائد كثيرة في الكسب حتى لو كان الرجل يستطيع تلبية كل حاجات البيت وكمالاته أيضاً بكسبه فقط.

الفائدة الأولى: تكثير المال. فمن الواضح أن كسب اثنين خير من كسب واحد. وتكثير آخر أن فترة النهار التي ستقضيها المرأة في الكسب هي بحد ذاتها كأنها كسب مضاعف من حيث أنها لو كانت في البيت أو تخرج للتسلية واللهو فإنها إما تنفق الأموال وإما تخسر الأموال التي كان بالإمكان أن تكسبها لو خرجت للكسب. فمن كل وجه, المال أكثر حين يكسب الزوجين كلاهما.

الفائدة الثانية: الكرامة المضمونة. وذلك حتى تشعر المرأة بأن لها مشاركة في إقامة البيت, فلا يستطيع الرجل أن يطغى عليها بحكم أنه المنفق عليها. ولا تشعر هي بالمهانة والذل من حيث أنها تعتمد عليه, مهما كان الحب بينهما, وكل من يتأمل في أحوال الأزواج يعرف هذا المعنى جيداً.

الفائدة الثالثة: رعاية نفسها وأولادها عند الضرورة. وذلك أن الرجل قد يموت قبل المرأة, أو قد يحصل الطلاق ويكون الأولاد عندها أو حتى لم يكن ثمة أولاد, أو قد يمرض الرجل مرضاً يقعده عن الكسب, أو يتعرض الرجل للفصل من وظيفته أو تخسر تجارته وتفلس مؤسسته, كل تلك الأحوال وما يشبهها, أي التي ينقطع فيها كسب الرجل وتضطر المرأة إلى الكسب لنفسها أو لنفسها وأولادها, فماذا ستفعل؟ لو كانت مضطرة إلى ذلك, ولم تملك أي خبرة وقدرة على الكسب المحترم, فإن النتيجة هي إما أنها ستشتغل بالعهر المباشر أو غير المباشر (أقصد "الزواج" من أجل الإنفاق على نفسها وأولادها), وإما ستضطر إلى القبول بوظيفة دنيئة بالنسبة لمستوى عيشها مع زوجها, مما يعني آلاماً نفسية وتدني في

مستوى المعيشة لها ولأولادها, وإما إلى التسول من أهلها وإخوانها وما شابه والتسول شحاذة أيا كان مصدره ويريق ماء الوجه عند ما يملك الحس ومن لا يملك الحس فالموت خير له. بينما لو كانت في سوق العمل من أول عمرها, وكبرت وظيفتها وعلا منصبها وتحسنت تجارتها مع الوقت, ثم مثلًا مات الزوج, فإن الأثر والصدمة المعيشية لها ولأولادها ستكون في حكم اللاشيء أو أقل بكثير وبنحو لا تصح حتى مقارنته بالحالة الأخرى. وهذه الفائدة لابد أن تكون في رأس كل رجل, بغض النظر عن حالته المالية وأفكاره الشخصية, فإن من رعايته لأولاده اختيار أم صالحة لرعايتهم في حال غيابه وعجزه. كما أن المرأة تطلب رجلًا يقدر أن يعيلها وأولادها لأنها تشعر بالعجز أو في حال عجزها وموتها, كذلك الرجل عليه أن يطلب امرأة تقدر أن تعيله وأولاده في حال أصابه العجز القاهر أو مات. تريدون "المشاركة الزوجية" فتعالوا للمشاركة الحقيقية وكفوا عن التلفظ بأشياء لا معنى ولا واقع لها.

الفائدة الرابعة: الأمر الشوري. لنتكلم بجدية. كما أنه في النظام السياسي الملكي المطلق الذي لا يدفع الشعب فيه الضرائب, لا يستحق الشعب المطالبة بتمثيل سياسي والمشاركة في إدارة شؤون البلاد ووضع القوانين. فكذلك في النظام المنزلي, الذي لا يشارك حقاً في إقامة البيت لا, بل لن, يستحق المشاركة في قرارات البيت. ولا تقل "تشارك بجهدها" فإن هذا الجهد إن كان المقصود به الجهد العضلي فيمكن الاستغناء عنه بخادمة, وإن كان الإرضاع فيمكن بمرضعة, وإن كان نفسياً فالرجل أيضاً يشارك نفسياً وقد تكون المرأة ليس لها ذلك الأثر النفسي أو لا يكون ثمة أولاد أو تكون مجنونة أو مريضة نفسياً أو غير ذلك من حالات كثيرة واقعية. والدليل على أهمية المال والمشاركة المالية أن المرأة عادة ما تحتقر الرجل الذي لا يأتي بالأموال ويقيم البيت من هذا الوجه. فالمرأة تعرف قيمة المال جيداً. الكثير من النساء إن لم يكن معظمهن, تبني قرارها بناء على معايير, أحد هذه المعايير هو المال والقدرة على الكسب. ونادراً ما تجد امرأة تقبل بمفلس أو غير راغب بالكسب أصلًا والمشاركة, ولو حصل ورضيت به فإنها هو في حالات نادرة تكون المرأة فيها ثرية جداً وفي غنى عن أي كسب ومال يمكن أن يقدمه الرجل لها وتريد رجلًا لأسباب نفسية وبدنية خالصة أي تريد لعبة جيدة وممتعة أو تؤمن بقضيته وتفرغه وتحبه لذلك, وما شابه من نوادر. أما النمط العام, فالمال يساوي الأمر. كلما شاركت في المال كلما كان لك حق الأمر والمشاركة في الأمر. ونحن وإن كنا نتكلم بلغة الحقوق, وهي لغة ينبغي أن تكون في مؤخرة الدماغ أقصد ينبغي فهم هذه الحقائق وعدم التصريح بها بين الزوجين إلا في الحالات الصعبة والنادرة, لأن لغة الحقوق غير لغة الحب, والزواج مهما كان مبنياً على الحب فلابد من أن يقوم على قاعدة الحقوق. ولذلك على الأزواج فهم هذا الأمر, ثم التصرف وكأنه غير موجود من حيث ذكره لا من حيث تحقق معناه فإنه حقيقة وتظهر عاجلًا أم آجلًا في البيوت التي لا يفهم أهلها هذه الحقائق.

المرأة التي لا تشارك في مصاريف بيتها, هي مجرد جارية في بيت سيدها. والتي تترفع عن الدخول في سوق الوظيفة, ستنزل عاجلًا أم آجلًا لسوق النخاسة. هذه هي الخلاصة.

....

(محور السورة)

قال: هل محور السورة هو الليلة أم القرءان؟

قلت: هو الليلة. لأن كل آية فيها ذكرت الليلة تصريحاً أو تلميحاً. فأول ثلاث آيات ذكرتها تصريحاً. والرابعة أشارت إليها بضمير "فيها". والخامسة أشارت إليها بضمير "هي". بالرغم من أن الإشارة إلى ما نزل في ليلة القدر لم يرد إلا في الآية الأولى بضمير "أنزلناه", والرابعة بقوله "تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر" وهي الآية التي تشرح ضمير الهاء من "أنزلناه", ومن عادة القرءان أن تبيّن السورة كل ما تريد السورة تبيينه. هذا وجه. وجه آخر أن الآيات تدور حول بيان ماهية الليلة من جهات مختلفة. فالآية الأولى تذكر ما نزل فيها إجمالاً, والثانية تعاليها عن الإدراك البشري, والثالثة كونها خير من الزمان, والرابعة من ينزل فيها وبإذن من والشيء النازل, والخامسة عن طبيعتها ومدّتها وأثرها. الحاصل أن ليلة القدر هي محور السورة, والنور الإلهي هو مركز ليلة القدر.

(الآية الأولى: إنا أنزلناه في ليلة القدر)

قال: "إنّا" على مَن ترجع؟

قلت: على جبريل والملائكة بالله وأسمائه الحسنى. بدأت السورة بحضور الله تعالياً وتجلّياً علوياً قدسياً.

قال: ما فائدة هذه البداية؟

قلت: أنها تكشف النهاية. فمن اتصل بالسورة وصل للحضرة.

قال: "أنزلناه" ما الفرق بين أنزل ونزّل؟

قلت: كل شيء في علم الله تعالى له. وفي درجات الكون والخلق يوجد اتصال وانفصال بين الدرجات, الاتصال من وجه والانفصال من وجه, وقد تبلغ الدرجة من الاختلاف ما يجعلها بحراً تختلف ماهيته جوهرياً عن البحر الآخر مع وجود برزخ بينهما. ولكل شيء حيثيات للنظر إليه, فالنظر إلى جوهره والنظر إلى غايته والنظر إلى موقعه.

"أنزلناه" في القرءان تتعلق ببيان الجوهر والغاية والموقع. أما الجوهر فقوله "أنزلنا التورية فيها هدى ونور". فهذا وصف لما فيها, أي لحقيقتها. أما الغاية فقوله "كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور" فهذا وصف للغرض من الإنزال, أي غايته. أما الموضع فقوله "أنزلنا إليكم كتاباً".

"أنزلناه" ألطف وأخفّ, "نزّل" أشدّ. والألطف أشرف وأعلى بالتالي أعمّ وأوسع وجوداً. ولذلك بدأ به في قوله "بالحق أنزلناه وبالحق نزل". أنزله قبل أن ينزّله. وفي تفسير ذلك أنه أنزله قرءاناً ونزّله عربيا مبيناً لقوم مخصوصين. أي ذلك النور المجرّد العلي الحكيم أنزلناه في قيد الأمثال والقصص, ثم نزّلناه بقيده الأول في قيد آخر هو اللسان العربي المبين. فأنزل تتعلق بكل السموات وتقف عند آخر سماء دنيا, وهي سماء العناصر البسيطة وكل مثل ورد فيه شيء من تراب أو ماء أو هواء أو نار. بينما نزّل تعلق بالأراضين وهي اللسان العربي بلغاته المصطفاة.

إذن أنزل من الروح إلى النفس, ونزّل من النفس إلى البدن. أي من العقل إلى الخيال إلى المادة. من العرش إلى السماء إلى الأرض.

قال: فهل معنى ذلك أن "إنا" يتعدد مرجعها بحسب تعدد وسائل الإنزال والتنزيل من أعلى نقطة للقرءان إلى أدناها؟

قلت: هو كذلك. وموقع الإنزال هو قلب النبي, وإلى هنا حدّه. ثم من بعد قلب النبي يبدأ تنزيل من النبي إلى الناس. "كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس". فالإنزال منسوب لغير النبي, لكن الإخراج منسوب للنبي. بالتالي كل ما بين نقطة وجود النور القرءاني ونقطة وجود قلب النبي من درجات ووسائل نورانية داخل في كلمة "إنّا". فذكر كلمة "إنا" هو استحضار لكل عملية الإنزال بكل أسرارها وأنوارها.
قال: على ماذا يعود ضمير (هـ) من "أنزلناهُ" ولماذا أُخفاه؟ أي لماذا لم يذكره أوّلًا ثم يقول "أنزلناه" حتى يكون إشارة إلى موجود ظاهر؟
قلت: لأن الضمير يتكلم عن النور في حضرة الغيب وليس في حضرة الشهادة. فأخفاه لأنه يتكلم عنه من حيث مراتب الخفاء. فناسب الكلام موضوعه. إذ ظهور النور يبدأ من النبي, وكل ما سبق ذلك هو من درجات بطون ذلك النور النازل. وسورة القدر خطاب الله ورسوله جبريل للنبي عن حقيقة الإنزال والمنزل وشؤون الإنزال عموماً وأسرارها. فالنبي نظر في قلبه فوجد النور, فسأل عنه, فقيل له "إنّا أنزلناه". وحين حصل النور في قلبه كانت كل الملائكة من أعلى درجة إلى أدناها ممن تولوا الإنزال حاضرين مشهودين للنبي, فقال إمام ملائكة الإنزال للنبي "إنا" يشير إلى كل تلك الجموع المشهودة له "أنزلناه" أي أنزلنا هذا النور الذي تجده على قلبك.
قال: فلماذا لم يقل له "إنا أوجدناه", لماذا ذكر معنى الإنزال الذي يشير إلى كون قلب النبي متدنيا في الدرجة بالنسبة لمصدر الإنزال؟
قلت: لأن النبي كان مستحضراً لعبوديته بالنسبة لربّه دائماً. فكان يرى نفسه أنزل ويرى النور فوقه. ومن هنا قال الله له "وما كنت ترجوا أن يُلقى إليك الكتاب إلا رحمت من ربك" وقبلها وموصول بها "إن الذي فرض عليك القرءان لرادك إلى معاد". فالنبي كان عارفاً بنزول النفس في هذا العالَم السفلي, ويعلم أن موطنه ومبدأ وجوده هو ذاك العالم الأعلى الباقي "معاد", ويعلم أن ذلك العالم هو مصدر النور, وهذا العالم السفلي محل الظلمات, وبالضرورة كل نور في هذا العالم هو إشراق من ذلك العالم, فلابد أن يكون كل نور حاصل له مصدر علوي. "ما كنت ترجوا أن يُلقى إليك الكتاب" تدل على علم النبي بوجود كتاب في العالم الأعلى وإمكانية إشراقه وإنزاله عليه بإذن ربه ورحمته, فالرحمة هي الاستنارة بذلك العلم المشتمل عليه كتاب الله القدسي. بالتالي يعلم أيضاً بإمكانية تحقق مناسبة بين قلب الإنسان وذلك النور العالي, والعودة إلى ذلك الوطن تكون بوسيلة النور النازل "فرض عليك القرءان لرادّك". كل ذلك كان معلوماً للنبي صلى الله عليه وسلم قبل إلقاء الكتاب إليه. فحين نظر في قلبه ورأى النور أراد أن يعرف مَن الذي أنزله وبقية الأمور فقيل له "إنا أنزلناه".
قال: كيف يحصل الإنزال للعبد؟
قلت: حين يتحقق الأدنى بالعبودية والاضطرار والإخلاص والرجاء والسؤال ويوجد الاستعداد ويُعد العدّة لقبول النور, يحصل الإنزال بإذن الله.
قال: من أين ذكرت هذه الشروط؟
قلت: من القرءان وهي معلومة بالكشف والعقل.
قال: أين في القرءان هذه الشروط؟
قل: أما العبودية ففي قوله تعالى "أنزل على عبده الكتاب". فذكره باسم العبودية, فكانت شرطاً ضمنياً لتحقق المعنى المرتبط بها وهو الإنزال, كما أن قوله "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" يدل بنفسه على أن حصول السرقة شرط لتحقق الحكم بالقطع.

أما الاضطرار ففي قوله تعالى "أمّن يجيب المضطرّ إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض". والاضطرار ينبع من الفقر الكامل إلى رحمة الله والوعي بأن لا حول ولا قوة ولا نور إلا به ومنه.
أما الإخلاص ففي قوله عن الذين ينقطعون في البحر "دعوا الله مخلصين له الدين". والإخلاص هو التوجه لله الأحد الصمد سبحانه بقلب سليم ليس فيه سواه.
أما الرجاء فقوله "وما كنت ترجو أن يُلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك".
أما السؤال فقوله "وآتاكم من كل ما سألتموه". ويتبعه الدعاء في قوله "ادعوني أستجب لكم".
أما الاستعداد فقوله "أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها". فليحصل الماء في الوادي لابد من وجود استعداد وهيئة مناسبة لتقبّل الماء.
أما إعداد العدّة فقوله "ولو أرادوا الخروج لأعدّوا له عدّة" ومن أراد الخروج من الظلمات إلى النور لابد أن يعدّ العدّة لذلك ويهيئ نفسه وينظم عيشه ويعمل الأعمال المناسبة لهذا الأمر.
وبعد كل ذلك يبقى إذن الله الجواد الأكرم, وهذا أمر راجع إلى الله تعالى ومشيئته وإرادته التي ليس لنا الحكم عليها وفيها بشيء. وهذا قوله "لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء".
سبعة شروط للعبد والثامن لله. وكلمة "أنزلنه" هي ستة أحرف في خط المصحف والألف السابعة مخفية. كذلك الشروط ستة والسابع هو ألف التوحيد والإخلاص الغيبي المطلق. تذكرها بهذا.
قال: ما الغاية من تخصيص ذكر "ليلة" القدر, وليس نهار القدر؟
قلت: كما ذكر "الغيب والشهادة" فكذلك ذكر "الليل والنهار". فالليل مظهر الغيب, والنهار مظهر الشهادة. والغيب هو الأعلى, والشهادة هي الأدنى. ولذلك الغيب ذكر والشهادة أنثى, لأن الغيب فاعل والشهادة منفعلة ودالة على الغيب وهي حاملة لمعانيه وبالمعاني تشهد عليه. والله تعالى هو الشهيد, فالعلو المطلق للشهادة بهذا الاعتبار, ولأن الله هو الشهيد سمّى الله كل ما دونه بأنه غيب فقال "علام الغيوب" والكل غيوب بالنسبة لله, فلولا الله لما عرفنا شيئاً "ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". فإذن الشهيد هو الله والسوى غيوب. وفي عالمي الروح والطبيعة, الروح غيب والطبيعة شهادة. والنفس برزخ بينهما لها وجه للغيب ووجه للشهادة. والقلب الذي له معنى الثبات كما تقول قلب الشيء بمعنى جوهره ولبابه والثابت فيه, وله أيضاً معنى التغير كما تقول تقلب الشيء بمعنى تبدله وتحوله وتغيره وما شابه, فإذن القلب هو البرزخ بين ليل الغيب ونهار الشهادة, ومن هنا القلب يتلقى ويُلقي. ومن هنا نفهم معنى "ليلة القدر". قال تعالى في محل نزول النور الإلهي "نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين". لاحظ أنه جمع لقلب النبي بين صفة التلقي والإلقاء, بين الانفعال والفعل, بين الأخذ والعطاء. فالتلقي في قوله "نزل به الروح الأمين". والإلقاء في قوله "لتكون من المنذرين". وبينهما البرزخ الجامع وهو قلبه الطاهر فقال "على قلبك". نزول الروح من عمل الليل, الإنذار من عمل النهار, والوسيلة قلب النبي صلى الله عليه وآله الأطهار. فخصص ذكر الليل في "ليلة القدر" لأن نزول النور إنما كان في الجانب الليلي من قلب النبي, أي في جهته الغيبية الروحية العلوية المقدسة. فإن شئت, فكما أن الله كلّم موسى في الوادي المقدس طوى, ثم موسى كلّم آل فرعون في المدينة, فالوادي المقدس طرف والمدينة طرف وموسى هو الجامع بين الطرفين, كذلك ليلة القدر طرف وأم القرى طرف والنبي هو البرزخ بين العالمين.
الليل تغييب فيه الصور الظاهرة, بالرغم من وجود الأعيان فيه لكنها غير ملونة ومحددة عياناً. من هنا كان الليل مظهر الروح والعقل. لأن المعاني العقلية والأمور الروحية مجرّدة. وكذلك حقيقة القرءان في

أصلها نور مقدس مجرّد عن الأمثال والأشكال والهيئات والحروف والأصوات. فناسب نزوله في الليل لأن النازل في حقيقته ليل, والأعمال في الوجود مبنية على المناسبة. "قل كل يعمل على شاكلته".
قال: هل الليلة زمانية؟ أي هل هي لحظة أو ليلة مرّت وذهبت إلى غير عودة كما أن اللحظة الزمانية إذا ولّت لا تعود أبداً؟
قلت: "إن عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض". "شهر رمضان الذي أنزل فيه القرءان". "إنا أنزلناه في ليلة مباركة" "إنا أنزلناه في ليلة القدر". فالشهور معدودة, وكل معدود محدود مخلوق. ووجود الشهور دليل على أن الزمن دائري الحركة, إذ لو كان خطّاً مستقيماً إلى ما لا نهاية أو إلى نهاية لما كان ثمة شهور وإن وجدت الشهور لكانت بعدد أيام خط الزمان. فوجود الشهور يشهد بدائرية الدهر. وعلى ذلك, يكون كل شهر له عودة من حيث مثال نوعيته لا من حيث عينه. ففي كل عام يوجد رمضان. ووصف الشهور وأيامها بأنها مباركة أو القدر دليل على وجود صفات وكيفية للدهر وأنه ليس مجرد مرور ساعات كمّية عدمية, أو "زمن محض". وحيث أن الكتاب نزل في ليلة القدر المباركة في شهر رمضان, وشهر رمضان من الدهر, والشهور تعود أمثالها, فإذن ليلة القدر من الدهر بهذا الوجه. فهي ليلة من بين ليالي.
ومن وجه آخر, كون الليل يمثّل الغيب, وكون الغيب عالم البقاء الأعلى, وذلك العالم له الخلود, فإذن حقيقة ليلة القدر فوق الزمان. وكل وقت للقلب الحي الذي تنزل فيه المعاني الغيبية هو ليلة القدر.
"أنزلناه في ليلة" دليل على نزول الليلة, أي الليلة ذاتها منزل وهي شيء نازل وسافل بالنسبة لشيء أعلى. ليلة القدر هي باب الأبدية في الوحدات الزمنية. فكما أن قلب النبي هو وسيلة الخروج من ظلمات الفناء إلى نور البقاء, كذلك ليلة القدر نافذة انفتاح عالم الحدود على عالم الخلود. فالليلة موصوفة بأنها نازلة من جهة, وموصوفة بالقدر من جهة أخرى, فهي برزخ بين العلو والدنو. فليلة القدر بالنسبة لسائر الدهر, مثل الوادي المقدس بالنسبة لكل واد منجّس. وبنور ليلة القدر يتقدّس سائر الدهر.
قال: ما معنى "القدر"؟
قلت: القدر في اللغة مبلغ الشيء وكنهه ونهايته. وهذه الليلة هي قدر الدهر.
بيان ذلك أن الله خلق الخلق ليعلموا حقيقته. كما قال تعالى في آخر السورة "الله الذي خلق...لتعلموا أن الله". والعلم بالله هو النور. وبيّن ذلك الحديث القدسي الصحيح بشهادة القرءان الآنفة "أحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني". فالحبّ الظاهر في المعرفة, هنا قدر الخلق الأعلى, أي مبلغ الخلق أن يصلوا إلى هذه الغاية, وكنه الخلق هو القدرة على الحب والمعرفة كما قال "كل قد علم صلاته وتسبيحه" فأثبت للكل العلم والصلاة والتسبيح وهي مظاهر حب الله ومعرفته. ونهاية الخلق هي بلوغ ذلك الحب والمعرفة في الآخرة. فمبلغ الخلق وكنهه ونهايته معرفة الحق عن حبّ.
ولما كان الإنسان عبد الله وخليفته في الأرض, وحيث أن معنى كل شيء بالنسبة للشيء هو بحسب معناه لذلك الشيء, فقدر الدهر بالنسبة للإنسان هو بحسب قدر الإنسان بغض النظر عن بقية الموجودات. فالوقت الذي يحقق فيه الإنسان قدره هو أعظم الأوقات بالنسبة إليه. وبما أن الإنسان في ظلمات, أي قدره مبخوس ونفسه مسفهة وهو في أسفل سافلين والجهل والضلال, فإنه بحاجة إلى النور الأعلى ليشرق عليه حتى يخرج من تلك الظلمات إلى النور. وحيث أن ليلة القدر هي ليلة إشراق ذلك النور, ونزول العلم والسرور, وحصول القرءان في صدور الناس وسطور القرطاس. وبناء على كون الدهر بحسب ما يقع فيه وينتجه من آثار في الإنسان.

فينتج عن كل ذلك أن "ليلة القدر" هي قدر الدهر بالنسبة للبشر, ولكل الخلق إجمالًا بناء على أن الإنسان قطب العالَم. أي هي مبلغ ما يمكن أن يصل إليه الدهر في تنزل الأنوار فيه, إذ لا نور أكمل من كتاب الله رب العالمين الذي نزل على خاتم النبيين "تبيانا لكل شيء" , ولا معرفة عن حب أعظم من معرفة الله بوسيلة القرءان ورسوله "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم", والقرءان هو الجنّة النازلة وهو وسيلة تحصيل الخير في الآخرة فإذن هو النهاية "رياض الجنة حلق الذكر". فالقدر هو تحقق أقصى ما يمكن أن يصل إليه البشر في الدهر.

قال: فما حقيقة ليلة القدر باختصار؟

قلت: هي العلم بالحق عن حب بوسيلة تنزل الأنوار وولاية الأطهار.

قال: "في" ليلة, ما حكمة "في"؟

قلت: "في ليلة" تعني أن القرءان اختلط شعاعه بالدهر. فما بأيدينا ليس القرءان الصافي بل القرءان المختلط, ولذلك يقع فيه الريب والشك والكفر والجهل بأمثاله وعدم تعقل مفاهيمه وتحريفه. لأنه نزل لعالم الاختلاط والامتزاج والتشابه, أي كما كان الناس في مكّة قبل الهجرة "لو تزيّلوا", فإن القرءان من وجه نعمة ومن وجه نقمة, كما قال تعالى "وننزل من القرءان ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خساراً" وقال "يهدي به كثيراً ويضل به كثيرا". وبما أن الطبيعة هي سبب هذا التضاد, فإن حلّ التضاد لا يمكن أن يكون من الطبيعة وبالطبيعة, بل لابد أن يكون بما فوق الطبيعة, أي بنور من لدن عالَم الأمر الروحي يكشف به القلب معاني القرءان وهذا ما قاله سيدنا علي حين ذكر إيتاء الله العبد فهماً في كتابه. قال الله "من أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله", فمن اتبع هواه بهدى من الله فهو المهدي, ومن كان هواه فيما جاء الله به فهو المهدي, ولا يكون ذلك إلا لمن عرف حقائق الأشياء واستنار بنور الأنبياء, فإنه يتبع هواه لكن يكون هواه فيما اختاره الله, كما أشارت عائشة-ولعله من حيث لا تشعر- للنبي صلى الله عليه وسلم "ما أرى ربك إلا يسارع في هواك".

"في ليلة" فطبع القرءان الأساسي ليلي وليس نهارياً. ولذلك ورد التهجد بالنافلة في الليل وقيام الليل شرف أمّة القرءان. ولو تحسست القرءان ستجد فعلًا أنه ليلي الطابع, والمستغرق فيه بالضرورة يكون إنساناً فيه أبعاد غيبية وباطنية وعميقة وشمولية. ويتفرع عن ذلك أن أهل القرءان الأصل فيهم الستر والخفاء, ولابد لهم من عزلة وخلوة, وكهف وتقية ولو بقدر, ثم بالقرءان قد يخرجون للنهار, ومن هنا جاء في الحديث "أقبلت الفتن كقطع الليل المظلم" والمخرج منها "كتاب الله". حبّ الليل من الإيمان, أي الغياب عن الطبيعة وشهود الخيال والفكرة والمعنى شرط لمعرفة القرءان.

(الآية الثانية: وما أدراك ما ليلة القدر)

قال: "ما" من آية "وما أدراك ما ليلة القدر", هل هي ما النافية؟

قلت: نعم.

قال: لماذا نفى الإدراك بالذات؟ وما فائدة هذا النفي عن النبي؟ وما لوازم هذا النفي؟ وما معنى "ما" من قوله "ما ليلة القدر"؟

قلت: الإدراك دون العلم. الإدراك من الذهن الجزئي, أما العلم فمن العقل الكلّي. الإدراك قوّة بدن, العقل قوّة الروح. كما قال تعالى "لا تدركه الأبصار" وقال "لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر" فالشمس محدودة والقمر محدود ولذلك ذكر الكلمة التابعة لمبنى الدرك إشارة للمحدودية, ومثله في قول أصحاب موسى حين أتبعهم فرعون "إنا لُمدرَكون". فالإدراك إحاطة المحدود بالشيء. أما العلم ففوق ذلك, ولذلك

يتعلق العلم بوحدة الله "فاعلم أنه لا إله إلا الله" ولكن لا يتعلق الإدراك بالله ووحدته "لا تدركه الأبصار". وأما قوله "وهو يدرك الأبصار" فإشارة إلى إحاطته هو بالأبصار, فمع جمع هذه الآية بآية "أحاط بكل شيء علما" فالله ذكر لنفسه العلم والإدراك, بمعنى أنه يعلم الكليات والجزئيات, وفي ذلك تفصيل في باب العلم الإلهي ليس هذا محلّه وحسبنا ما أشرنا إليه.

"وما أدراك" تعني أن قوّتك الإدراكية, لأنها بدنية أي غارقة في الزمن محدودة بالذهن, فإنها لا تدرك "ما ليلة القدر" وما هنا هي ما الماهية والحقيقة. فالمقصود أن حقيقة ليلة القدر هي حقيقة مختلفة جوهرياً عن حقيقة الإدراك البشري العادي. وذلك لأن حقيقة ليلة القدر علوية قدسية, وأما حقيقة الإدراك فسفلية مقيّدة. العلم بليلة القدر ممكن, إدراك ليلة القدر غير ممكن. ولأن العلم بها ممكن نزل بها الوحي. فالوحي يكشف عنها, والرأي أي الإدراك الجزئي والوهمي والمشتت والضعيف لا يبلغها, إذ لابد من مناسبة بين العاقل والمعقول, وحيث لا مناسبة في الماهية فلا معرفة بالكلية. الإدراك رأي, العلم وحي. وحيث أن الليلة التي نزل فيها القرءان لا يبلغها الرأي, فمن باب أولى أن القرءان النازل ذاته لا يُدرَك بالرأي, ومن هنا قال النبي صلى الله عليه وسلم "من قال في القرءان برأيه فليتبوأ مقعده من النار". الرأي ليس كل فهم, الرأي هو الإدراك الجزئي والطبيعي والزمني والغارق في المحدودية والأهواء الظلمانية. فسيدنا علي حين أثبت فهم العبد لكتاب الله, لم يكن يدعو إلى قول العباد في القرءان بآرائهم, بل ذلك الفهم الذي من لدن الله, والمؤيد بنور الله وبوحي الله وبروح الله, ذلك الفهم ليس من الرأي, ويشهد له قوله تعالى "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى" فكلّما تجرّد الإنسان عن الهوى كلّما كان تعقله وكلامه أقرب إلى الوحي وأشبه به ومتناسب معه فيفهم عنه. "من لم يبلغ مقامي لم يفهم كلامي" قال بعض أهل الله, إذ لابد من مناسبة بين العالم والمعلوم, والفاهم والمفهوم, أي بين المقام والكلام.

"وما أدراك ما ليلة القدر" تقول لنا: إن كان النبي نفسه لا يدرك ماهية الليلة التي نزل فيها القرءان, فلا يجوز الاعتماد على رأي أحد في معرفة القرءان, لا رأينا نحن ولا رأي غيرنا, بل لابد من الاعتماد على شيء فوق الإدراك, على العلم والفهم من لدن الله تعالى, وأصحاب هذا الفهم هم "أهل القرءان أهل الله وخاصّته". هذا إن أردنا العلم بالحقيقة,أما محرد فك المعنى اللغوي البحت وذكر الاحتمالات الذهنية بناء على الاعتبارات اللغوية الظاهرة, فهذا لا يحتاج إلى فهم خاص, لأنه ميسور عادة بمجرد البيان , قال تعالى "بلسان قومه ليبيّن لهم", فهذا الحد من البيان متيسّر لمن كان من أهل اللسان, لكن لا يبلغ ذلك بصاحبه حقيقة العرفان ولا أنوار الإيمان, بدليل ما ورد عن المنافقين والمشركين الذين كانوا يعرفون اللسان العربي المبين لكنهم كانوا إذا سمعوا القرءان قال بعضهم "قلوبنا غلف" و "لا نفقه كثيراً مما تقول" و "بيننا وبينك حجاب" و "ائت بقرءان غير هذا أو بدّله" و "ماذا قال آنفاً". كل ذلك يكشف عن وجود علاقة لطهارة القلب, وتزكية النفس, وتعقل الأمثال ومعرفة درجات الوجود والعلاقات بينها والإيمان بالآخرة وغير ذلك من اعتبارات غير لسانية من أجل فهم الآيات القرءانية.

"وما أدراك ما ليلة القدر" النبي لا يعرفه بإدراكه, فمن باب أولى أن لا تعرفه أنت بإدراكك. الإدراك محصور بالشخص وفي الزمان والطبيعة, أما ليلة القدر فهي انفتاح على آفاق أعلى من الشخصية وأوسع من الحدود الطبيعية السفلية, وكائنات غير وأعظم من الظاهرات في الممالك المادية, وغايات أكبر من الشهوات البدنية, ومطالب تمتد إلى آماد لا نهائية. فكيف تدرك ليلة القدر وما في ليلة القدر وهذا هو الحال.

"ما ليلة" فلها حقيقة, لكن حقيقتها لا يمكن معرفتها بأي وسيلة معرفة كيفما اتفق. ولذلك يكفر بها من لا تتحقق فيه الوسيلة المناسبة لمعرفتها. وتغيب عنه كيفية الأيام, وينحصر في كمّيتها, ويصير يرى الأيام سواسية في ذاتها, وكأن الزمن وحدات كمّية بحتة خالية من أي صفة وخاصّية, لأنه محصور في مستوى الإدراك دون العلم والكشف.

"وما أدراك ما ليلة" لولا تعلق النبي بمعرفة حقائق الأشياء, وماهية الموجودات, لما قال له ذلك إذ لما كان من همه أصلًا وما لا يهم الإنسان لا يأتي به الحكيم في البيان. طلب المعرفة وعشق الحقيقة شرط النبوة والولاية وركن الطريقة والشريعة.

قال: فإذن "ما" الأولى النافية, والأخرى هي الحقيقة. فما العلاقة بينهما؟

قلت: العلاقة هي أن الحقيقة تنفي ما عداها. إذ تعريف الحقيقة لا يكون إلا بنفي شيء ما. التعريف إما يكون بإثبات أو نفي, إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء. لكن المعرفة العليا وهي مباشر المعروف ليس فيها إثبات شيء لشيء لأنك تكون قد واجهت الشيء بكل ما له, بالتالي تعرف كل ما ثبت له بالوجدان المباشر والتذوق الفعلي, فلست بحاجة إلى إثبات ذهني أو كلامي لخواصه. وحين تصل إلى هذه المعرفة, لا يبقى لك في نفسك من حيث الذكر أو لغيرك من حيث التعليم إلا نفي ما ليس لذلك الشيء عنه. فأنت تعرف الشيء بذاته, وتشير إليه بنفي ما ليس له عنه. وحتى حين تباشره, فإنك بالمباشرة تنفي غيره, إذ تباشر شيئاً فتنفي عنك ما أعرضت عنه وما لم تجده. وحتى حين نثبت شيء لشيء بالكلام والإشارة للآخرين, فإننا بذلك الإثبات ذاته ننفي غير ما نثبته, فمجرد ذكر الإثبات هو نفي. بالتالي لا ينفك الإثبات والنفي عن الشيء, حتى لو غاب أحدهما عن ظاهر البيان. ومن هنا كانت كلمة التوحيد جامعة بين النفي والإثبات, "لا إله" نفي وفيه إثبات خفي يتصل بالإثبات الجلي "إلا الله" لأن المقصود: الألوهية منفية عن كل شيء إلا عن مسمى الله. فلا يوجد نفي بحت من كل وجه, النفي البحت عدم بحت, والعدم البحت لا وجود له لا في العرفان ولا في الأعيان ولا في الأذهان ولا - لو دققنا- في البيان.

(الآية الثالثة: ليلة القدر خير من ألف شهر)

قال: "ليلة القدر خير من ألف شهر", لماذا ألف شهر تحديداً؟

قلت: في العربية, الألف آخر الأعداد البسيطة, وبقية الأعداد إلى ما لانهاية مركّبة من البسائط. من الواحد للتسعة ثم العشرات ثم المئات إلى الألف, وبعد ذلك يقال "عشرة آلاف" أو "ألف ألف" وهكذا. فالألف يرمز إلى نهاية العدد. والدهر معدود, أما ما فوق الدهر فهو عالم الخلود. فنهاية العدد ترمز إلى الدهر وحدوده. ولذلك قال "ألف شهر", أي ربط الألف بمفهوم "الشهر" وهو جزء من الدهر. "إن عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً يوم خلق السموات والأرض". فالشهر معدود, وله حدود, وهو فقط في السموات والأرض موجود. بالتالي ما فوق السموات والأرض بمعنى عالم الملك والشهادة والدنيا, ما ثمّ شهر ولا دهر. فالدهر يقف عند أعلى سماء. ولذلك إنما يقع التبديل يوم القيامة للسموات والأرض لا غير, فالعرش مثلًا لا يتبدل بالرغم من ثبوته في الآخرة "وترى الملائكة حافّين من حول العرش". وعلى ذلك, قوله تعالى "ليلة القدر خير من ألف شهر" في هذا الموضع من السورة يكشف عن المعنى الذي استوحيناه من الآيتين قبلها, وخصوصاً التي قبلها مباشرة, أي أن ليلة القدر عبارة عن برزخ بين الدهر وما فوق الدهر. فهي "ليلة" من وجه, لكنها خير من الدهر كلّه من وجه آخر, فهي جامعة بين الوجهين وهذا معنى البرزخية. ولولا أن لها صلة بعامل من فوق الدهر لما كانت خير من ألف شهر.

قال: "خير" في ماذا تحديداً؟
قلت: خير في ذاتها وقابليتها وفاعليتها.
في ذاتها قال "ليلة القدر خير من ألف شهر". فهنا مقارنة ذات الليلة بذوات غيرها من أخواتها, وكذلك قال "وما أدراك ما ليلة القدر" فجعل ذاتها فوق الإدراك مما يعني كونها لا تتناسب مع مستوى الإدراك وحدوده فذاتها أشرف من ذات الإدراك.
في قابليتها قال "إنا أنزلناه في ليلة القدر" فذكر المنزل مجملًا في مقام الكلّية والغيب والإحكام, وذكر المُنزِلين من حيث حضورهم الغيبي المقدس عن الظهور الصوري ولذلك أخفى أسماءهم. وقال "تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر" فذكر المنزل والمُنزلين واسم ربّهم العظيم والكليات والجزئيات بالتفصيل.
في فاعليتها قال "سلام هي حتى مطلع الفجر", ولم يقل :هي سلام, إذ لو قال ذلك لاحتمل أن تكون هي سلام في وقت دون وقت, لكن قوله "سلام هي" يشير إلى ماهيتها وحقيقتها الجوهرية, بمعنى أنها لا تحتمل إلا كونها سلاماً خالصاً بأعلى قدر ممكن, ولذلك يصحّ إدراج قوله "سلام هي" في التعبير عن ذاتها, إلا أن السلام أيضاً يشير إلى إفاضتها السلام على أهلها, بالتالي يشير إلى فاعليتها وأثرها في أهلها. وكذلك قوله "أنزلناه" و "تنزل" يشير ضمناً إلى وجود كائن ما وقع ذلك الإنزال عليه, وهو المخاطب بالسورة والمشروح اسمه وحاله في السور الأخرى كقوله تعالى "نزل به الروح الأمين على قلبك". فإذن ليلة القدر تفعل النور وتفعل السلام في أهلها. فهي ليلة لكنها نور, وهذا من عجائبها.
هذه خيرات ليلة القدر. لكن الخيرية المقصودة بالنحو الأولي هي تحديداً "ليلة القدر خير من ألف شهر". بمعنى أنها خير من الدهر المعدود, فقط. ففاضل بينها وبين سائر الدهر, ففضلت سائر الدهر. وليس معنى تفضيلها على سائر الدهر بالرغم من كونها من وجه من الدهر إلا أنها منفتحة ومتصلة وبوابة مشرعة لما فوق الدهر. قال تعالى في آية أخرى "إن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدّون". هنا يظهر الألف مرّة أخرى, لكن ما فضّل اليوم على الألف سنة بل ماثل بينهما, "كألف سنة" ولم يقل: خير من ألف سنة. ومن هنا نفهم أن المقصود ب "ربك" مظهر خاص من مظاهر الربوبية, كما قال يوسف لعاصر الخمر "ارجع إلى ربك" بالرغم من علم يوسف بأنه لا يوجد إلا رب واحد بالمعنى المتعالي لكل أحد وشيء, إلا أن الملك كان مظهراً للربوبية العامة في مجال ما وحدود معينة. فيقال "ربك" عن مظهر من المظاهر الخاصة لحقيقة الربوبية العامّة. ومن هنا أيضاً ورد في الحديث النبوي "ربها" حين ذكر صاحب الإبل الضالة, وهو من قول السيد عبدالمطلب "أنا رب الإبل" وينبع ذلك من نفس الحقيقة المذكورة سابقاً. فقوله "ألف سنة مما تعدّون" وذكره لعدّنا نحن, وعدم ذكره لمثل ذلك في قوله "خير من ألف شهر" ولم يقل: خير من ألف شهر مما تعدّون. يدل على أن خيرية ليلة القدر على ألف شهر لا ترجع إلى الشهور التي نعدّها نحن, بل الشهور مطلقاً أيا كان عادّها. وهذا مفهوم لأن الشهور تمر على أهل السموات وأهل الأرض, فيوجد عادّ للشهور غيرنا. أما في السنة, فإن مفهوم "السنة" وهو الدهر الذي يصاب فيه الناس بالقحط وصعوبة العيش, كما هو المعلوم من التفريق بين السنة والعام, "سنين يوسف" أيضاً في الحديث النبوي عبارة عن شدة العيش وانقطاع أسباب السماء عنهم كما ورد في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم على قوم من الظالمين, وحيث أن أهل السموات ولا تصيبهم السنون, وإنما تصيب أهل الأرض, ولذلك حين ذكر السنة قال "ألف سنة مما تعدّون", لأنه لا يعدّ السنين إلا من تصيبه السنون وهم نحن. وأما قوله "تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة".

فالمقصود مقداره عندنا نحن بقرينة الآية السابقة, إذ القرءان بيان, وحيث أن مفهوم "المقدار" نسبي وحيث أنه لم يذكر نصّاً بالمفهوم الشائع مّن هو الذي سيقدّر أو المقدار عند مَن, لكنه أشار لذلك حين استعمل كلمة "سنة", فنفهم أن المقدار هو عند البشر. فذلك العروج أيضاً راجع إلى أهل السموات في بلوغهم لأعلى حدّ في السماء العالية, ولعله إلى البيت المعمور, وله موضع آخر. الحاصل أن "ليلة القدر خير من ألف شهر" يؤكد ما مضى من كونها ليلة فوق كل زمان سماوي أو أرضي.

قال: ولماذا استعمل كلمة "شهر" تحديداً؟

قلت: لأن الله قال "إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً" فجعل الشهر هو معيار القياس. والشهر وسط, وفوق الشهر السنة والعقد والقرن, وتحت الشهر الأسبوع واليوم والساعة, هذا باعتبار. والشهور هي مواضع التغيّرات الكبرى في دورة السنة الواحدة, كالفصول الأربعة مثلًا. ثم إن جذر الشهر في اللغة يدل على الوضوح والإضاءة. وذلك أيضاً راجع إلى ذات وقابلية وفاعلية ليلة القدر, لأن شرفها واضح وأثرها ضوء. فهي ليلة "شهر" وإشهار, وخير الناس من كانت شهرته بهذه الليلة. ومثل هذه المعاني لن تتوفر لو ذكر ما سوى ذلك من تعبيرات كاليوم أو السنة مثلًا. لأن المقصود بليلة القدر ليس فقط ماهيتها بل ما يتم إشهاره فيها وهي الأنوار الإلهية. فوقعت المناسبة, والفصاحة مبنية على المناسبة.

قال: قدر ورد ذكر "ليلة القدر" ثلاث مرّات في السورة, فما علّة ذلك؟

قلت: لأن الثلاثة أول عدد وتر. وليس الواحد فإن الواحد عند المحققين ليس أول الأعداد بل هو حقيقة العدد وهو فوق العدد, وإنما العدد من الاثنين فصاعداً. ولذلك قال "والفجر .وليال عشر. والشفع والوتر". فالشفع أوّل الأعداد الزوجية, والوتر أول الأعداد الوترية. ثم ما بعدهما من مضاعفاتهما. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم "الله وتر يحب الوتر" فلأنه أحب ليلة القدر ذكرها وتراً. والوتر له حقيقة ومجاز, فحقيقته العدد من ثلاثة فصاعداً في الأفراد, ومجازه تسمية الله "وتر" وهو هنا بمعنى المفرد الفرد المنفرد. وله تأويل آخر إن أردنا حمله على الثلاثية تحديداً وهي القسمة المشهورة للأسماء الحسنى بأنها أسماء كمال وجمال وجلال. وكل ثلاثية موجودة تستمد من ذلك. وعلى هذا الأصل ورد في البسملة ثلاثة أسماء. فكما أن في البسملة ثلاثة أسماء, كذلك ذكر اسم ليلة القدر ثلاث مرات, ولنفس العلّة الكبرى.

علّة أخرى, أن فضل الليلة وفضل كل شيء يكون بذاته وقابليته وفاعليته, فبيان حقيقة الشيء وفضله يكون بثلاثة أمور, فذكر الليلة ثلاث مرّات إشارة إلى بلوغها الغاية في الفضل في الأمور الثلاثة.

علة ثالثة وهي الأقرب والأجلى, هي أن بيان حقيقة الشيء يكون بنسبته إلى ما فوقه وإلى ما تحته وإلى مثله. وهكذا في الآية الأولى قال "إنا أنزلناه في ليلة القدر" فهنا ليلة القدر تحت وما فوقها هو المُنزل والمُنزَل فيها. وفي الآية الثانية قال "وما أدراك ما ليلة القدر" فهنا ليلة القدر فوق وما تحتها هو الإدراك البشري لها. وفي الآية الثالثة قال "ليلة القدر خير من ألف شهر" فهنا يتم مقارنتها بما يشبهها ويدخل تحت نفس جنسها وهو أجزاء الدهر ونسبتها إليها. ولذلك لم يرد في الآيتين الرابعة والخامسة إلا مزيد شرح وتفصيل لما سبق, أي إما ذكر لنسبتها لما فوقها أو تحتها أو مثلها.

قال: ما الذي يلزم عن هذه الخيرية؟ إذ بما أن ليلة القدر قد حدثت ومرّت وهي حدث حصل مرّة واحدة للنبي عليه الصلاة والسلام, فأي فائدة في ذكر فضلها بعد ذلك لسائر المؤمنين؟

قلت: بنيت على أن ليلة القدر شيء يحدث مرّة واحدة وانتهى, والمبنى غير صحيح. في كل عام تتحقق معاني هذه السورة وفضلها وشرفها باق ما بقي الدهر ,بشرط وجود القابل. وبقاء روح العالَم يعتمد

على وجود هذا القابل, وحين ينقطع وجوده ويبقى شرار الناس ينقطع العلم وهو روح الخلق فيبقى هذا العالم كبدن بلا روح فيموت. القيامة عند ليلة القدر.
أوّل ما يلزم وأكبر الفوائد هي العلم باستمرارية وجود المستنيرين في العالَم ما بقي العالَم وفيه من يقول "الله الله". نعم قد يوجد العالَم لفترة قصيرة جدّاً حين ينقطع وجود أهل ذكر "الله الله" كما قال النبي صلى الله عليه وسلم. لكن بما أن في العالَم من يذكر الله ويقرأ القرءان, والعالم باق, فالنتيجة بالضرورة هي وجود قابل لأنوار ليلة القدر. وهذا القابل هو ولي الله ووارث نبي الله وخازن كتاب الله في زمانه, وقد يتعدد الأولياء في الزمان, لكن واحد منهم لابد أن يكون هو الوارث الخاص للنبي صلى الله عليه وسلم وهو السرّ المبهم في السورة.
قال: ماذا تقصد ب"السر المبهم"؟
قلت: ليس في كل السورة ذكر للذي وقع الإنزال عليه. لا في تصريح ولا في ضمير. إلا في كاف خطاب "وما أدراك". وليس ذلك من صلب مقصد السورة في الإنزال, وإنما هو شيء يشترك فيه كل البشر من حيث إدراكهم. إلا أن أوّل المقصودين بكاف الخطاب هو النبي صلى الله عليه وسلم, والباقي بحكم القياس يدخل في الخطاب. لكن حتى صاحب الكاف لم يتعين نصّاً, فهو مبهم وذاته مستترة في السورة. ومن هنا نعلم أن لحقيقة النبي الغيبية وورثة النبي من أهل الغيب والباطن هم أهل هذه السورة بالمعنى الخالص الخاص. ولا يمر مائة عام إلا ولابد أن يبرز للناس واحد من هؤلاء الأولياء, على الأقلّ.
قال: ومن أين جئت بقضية المائة عام هذه؟
قلت: من قول النبي صلى الله عليه وسلم "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها". وتجديد دينها لا يكون إلا بنفخ الروح الجديدة فيه, وهذه الروح للتناسب مع المائة عام الجديدة لابد أن تنزل على قابل حاضر في زمانه موصول بشؤونه حتى تكون نفسه عاكسة لظروف زمانه, فهو كالقالب الذي يعبّر عنهم, فحين تنبعث فيه الروح الجديدة من لدن الله تعالى-وذلك في ليلة القدر-وتفاض عليه أنوار الملائكة والروح, حينها يصير هو روح العصر ومطلع الفجر.
قال: فهل لو قمنا ليلة القدر نستفيد منها؟
قلت: أهل ليلة القدر ينفعلون لها ولا يفعلون لها. فليس في الآية إلا انفعالية العبد تجاه فاعلية الملائكة والروح. فالأصل أن أهل الليلة سيحصلون على خيرها حتى لو لم يقصدوها ولعلهم لا يقصدونها بالكلية بل هم مقبلون على شأنهم في الذكر والله يفعل ما يشاء بهم. لكن ما ورد في الاجتهاد فيها مداره على الاستعداد لحصول الإمداد, فكلّه بنحو الاستعداد لا غير وأما الإمداد وشروطه الدقيقة فهو أمر راجع إلى الله تعالى ولذلك قال "بإذن ربهم". فمن كان من أهلها سينالها ولو لم يقصدها, ومن لم يكن من أهلها لن ينلها ولو اجتهد فيها.
قال: وكيف يعلم الشخص أنه قد نالها؟
قلت: حين يشهد في وجوده أسرار "أنزلناه" و أنوار "كل أمر".

(الآية الرابعة: تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر)
قال: ما الفرق بين "أنزلناه" من الآية الأولى, و "تنزّل" من الآية الرابعة؟
قلت: أنزلناه أزلًا بالتقدير, وتنزّل في وقته بالتفعيل. وأنزلناه عليك خاصّة, وتنزّل على ورثتك عامّة. أنزلناه تشير لما مضى, وتنزّل تشير لما يأتي ويبقى.
قال: ما الفرق بين الملائكة والروح؟

قلت: الروح هو مظهر الربوبية الأقصى في درجة العرش. وهذا الروح حين يستخلف ملكاً من الملائكة يصير ذلك الملك هو الروح أي يُسمى باسم الروح بحكم حصول خاصّية الروحانية فيه, ولذلك قيل عن جبريل "الروح الأمين" و "روح القدس", وذلك من أوجه متعددة للحقيقة الجبريلية. وحين يُذكَر الروح قبل الملائكة يكون المقصود الروح الأعظم, كما في قوله تعالى "يوم يقوم الروح والملائكة صفّاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن". فالترتيب من الأعلى هو الرحمن ثم الروح فالملائكة. لكن حين يُذكّر الروح بعد الملائكة يكون المقصود به إما كائن يعبّر عن الروح الأعظم برسالة أو خلافة, وذلك كقوله عن رسول مريم "فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها", وإما المقصود به الرسالة ذاتها, وذلك كقوله "ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقونِ". ينزل الملائكة بالروح غير تنزل الملائكة والروح. بالروح هي الرسالة الروحانية, والروح هو الملك المتروحن. والحقيقة أنه بالنسبة للروح, الرسالة رسول والرسول رسالة. فالرسالة رسول, أي كائن روحاني قائم له ذاتيته, ولذلك قال عن القرءان "كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا" وأشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى تمثل القرءان إنساناً تامّاً في الآخرة مما يدل على أن حقيقة القرءان غير محصورة بصورة السور والكلمات العربية. والرسول رسالة, أي نفس الرسول بأحواله وأقواله وأفعاله هو رسالة من وجه, ولذلك قال "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة", وقال "فاتبعوني يحببكم الله", وقال "يأيها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته" ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون المقصود: بلغ الرسالة فإن لم تبلغها فما بلغت الرسالة, فإن هذا ليس من كلام من له عقل وحكمة وبلاغة, بل المقصود أن الله بعث الرسول بالرسالة, ومجرد إظهار الرسول لنفسه للناس لا يكفي لتمام إبلاغ الرسالة بسبب كونه بشراً سيموت من وجه لكن الرسالة ممثلة بالكتاب تستمر من بعده "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل".

قال: قد فهم البعض أن المقصود بآية الإبلاغ هو الإمامة, فما قولك في ذلك؟

قلت: ذهبوا إلى ذلك وموقفهم مفهوم من وجه, لأنهم نظروا إلى الاستمرارية بوجهها الإنساني دون وجهها الكتابي, وقد جاء النبي بالوجهين في حديث الثقلين "كتاب الله وعترتي أهل بيتي". وتوجد روايات تؤيد ما ذهبوا إليه بالإضافة لذلك. فمن قال منهم بالمعنى الذي ذكرناه وهو المعنى الموجود في صلب الآية دون النظر إلى رواية, ثم قال بالمعنى الذي جاءت به الرواية بقرينة الآية وبعض مستوياتها وإشاراتها وقرائن أخرى, فهو الفاهم, وأما من طعن في فهم الآية بذاتها من أجل تأكيد روايته فهو مختزل مبطل وكلام ربّه لم يعقل.

قال: حسناً, فلنعد إلى الملائكة والروح. ذكرت أن الروح هو مظهر الربوبية الأعظم, فأين هذا في القرءان؟

قلت: في آيات كثيرة, منها قوله "يوم يقوم الروح والملائكة" فقدّم ذكر الروح على الملائكة. ومنها أن الروح لم يرد في القرءان بصيغة التثنية أو الجمع, فكلمة أرواح مجازية وليس في الحقيقة إلا روح واحد. ومنها أن القرءان روح, وجبريل سُمي بالروح, ونور الله وصف بأنه روح كما في آية "أوحينا إليك روحا من أمرنا..ولكن جعلناه نوراً", فحيث أن الروح واحد لكن له هذه المجالي المتعددة يكون للروح شأن عظيم يشبه من هذا الوجه تجلي الاسم الإلهي في مظاهر متعددة مع عدم انخرام وحدته. وقد ورد السؤال عن الروح في قوله "يسألونك عن الروح" وليس المقصود إلا ذلك الكائن الأعظم, وليس المقصود الروح بمعنى الروح الحيوانية حسب المصطلح الفلسفي الشائع. "يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا". فالجواب هو "الروح من أمر ربي". ومن هنا قلنا أن الروح له علاقة بالربوبية. وحيث

أن الله تعالى من وجه "غني عن العالمين" ومن وجه "رب العالمين", فإن مظهر ربوبيته للعالمين هو الروح وهو خليفته الأعظم والأول في ذلك. ومن هنا قيل أنه "من أمر ربي" والأمر هنا يشير إلى الذات وإلى الشأن الخاص وإلى القرب وإلى ما فوق الخلق. فالآية قد أجابت عن سؤال الروح, وليس حيث يذهب الكثير.

ربوبية الله تعالى تظهر في أربعة أمور يعرفها الجميع, وهي الخلق والإحياء والرزق والإماتة. وذكر الله ذلك في آية واحدة حين قال "الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم, هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء, سبحانه وتعالى عما يشركون". هذا مع أنه قال في آيات أخرى أن من عباد الله من يخلق, مثل عيسى "أني أخلق لكم" لكن خلقه بإذن الله. ومن عباد الله من يرزق, مثل المؤمنين "فارزقوهم منه". ومن عباد الله من يميت, مثل الغازي "فيَقتلون". ومن عباد الله من يحيي, "ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً". وكل ذلك بإذن الله. فإذن قوله تعالى "الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم" لا يعني فقط الله من حيث ذاته بل الله من حيث تجلياته. فالذي يحصر تلك الأعمال بالله من حيث ذاته ومقام التنزيه والتعالي فهو مشرّق, والذي يحصر تلك الأعمال بالله من حيث تجلياته بمعنى غفلته عن الله المتعال سيضطر إلى إحالة الأعمال إلى الطبيعة والكائنات فيلحد ويُغرِّب, لكن أهل الله أهل النور الذي لا هو شرقي ولا هو غربي يجمعمون بين المقامين ويشهدون الحضرتين, كما هو في نصّ القرءان القاطع وبيانه الساطع. فقوله تعالى في نهاية الآية "سبحانه وتعالى عمّا يشركون" لا يعني إذن إلا أن ترى تلك الأعمال لكائن ما مستقل بها عن الله تعالى. أي حين تحذف "بإذن الله" تدخل في الشرك, وحين لا تعقل "من لدنا" و "بالله" و "هو الأول والآخر والظاهر والباطن" تغرق في الشرك. وما سوى ذلك, فهو من عين التوحيد وبحر التفريد.

الأعمال الأربعة, الخلق والإحياء والرزق والإماتة, لكل منها مَلك من الملائكة موكل بها في نظام العالم. كما قال تعالى عن الموت "قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم". فللخلق ملك, وللإحياء ملك, وللرزق ملك, وللإماتة ملك. وهؤلاء هم رؤوس الملائكة الأربعة الكبار. لكن هؤلاء الأربعة يرجعون إلى مركز واحد هو الروح. وهذا الروح هو الذي تكلّم في قوله "إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة". فهو مظهر الربوبية هنا. ولذلك ورد عنه التحاور مع الملائكة. ولذلك ورد عنه قوله "ونفخت فيه من روحي". هو كلام الله بالروح للملائكة. "نفخت فيه من روحي" من روح الروح الأعظم. وهذا حلّ تلك الشبهة الشائعة التي تتوهم أن لله تعالى روح, حاشا لله, كما أنه ليس لله بدن فليس لله روح, بل هو الله الكبير المتعال العلي العظيم الواحد القهار الواسع المحيط. في الروح تكمن القوى الأربع. فالروح يخلق ويحيي ويرزق ويميت, بالله سبحانه. ولذلك لم يقل عيسى "أن الله يخلق بي". بل قال "أني أخلق لكم..بإذن الله", فالخلق منسوب له, فهو فعله. والتوفي فعل منسوب لملك الموت, "قل يتوفاكم ملك الموت" ولم يقل الله: الله سيتوفاكم بواسطة ملك الموت. فالفعل فعل ملك الموت, لكن قوله تعالى "الله يتوفى الأنفس" يدل على حقيقة فعل ملك الموت, وهو أنه فعل الله الظاهر بفعل ملك الموت. وكذلك التعليم منسوب لجبريل "علّمه شديد القوى" بالرغم من أن التعليم فعل الله تعالى كما في قوله "علّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً". وعلى هذا القياس.

الحاصل أن الروح خليفة الله الذي له الأسماء الحسنى. والروح معه أربعة من كبار الملائكة وتحتهم جميع جنود الملائكة من أعلى مستوى إلى أدنى مستوى, وهم ملك الخلق وملك الإحياء وملك الرزق وملك الإماتة, وأسمائهم على اعتبار: جبرائيل وإسرافيل وميكائيل وعزرائيل, عليهم السلام. وكل ما للأربعة من

قوى وسلطان فهو مستمد من الروح. كما يقول المؤمنون "سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون". فالروح رسول الله إلى الملأ الأعلى. ولذلك صح عصيان إبليس له, وإلا فلا يعصي أحد الله تعالى من حيث ذاته "له يسجد من في السموات ومن في الأرض" سبحانه وتعالى.
وقد قال تعالى أن للملائكة التدبير في العالم بقوله "والمدبرات أمراً". وكل درجات الملائكة, خصوصاً السبع عشرة منها المذكورة في فواتح بعض السور, كالتاليات والمقسمات والصافات, هي مظاهر سلطان الله النور في خلقه.
وقد ذكر تعالى أن للملائكة درجات وبعضهم تابع لبعض, أما درجاتهم فمثلًا قولهم عن بعض الملائكة أنهم في العرش "وترى الملائكة حافين من حول العرش" فهؤلاء ملائكة العرش, لكن يوجد من هو دونهم من ملائكة السموات "كم من ملك في السموات" والسموات سبع, بالتالي يوجد ملائكة فوق ملائكة بحكم أنه توجد سماء فوق سماء. وكذلك توجد ملائكة في الأرض, كالسياحين الذين ذكرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين يطلبون مجالس الذكر. أما تبعيتهم فقال تعالى عن جبريل عليه السلام "مُطاعٍ ثَمَّ". والطاعة تعني وجود من هو أدنى منه في الدرجة ولو من وجه, كما قال تعالى "يأيها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم".
الخلاصة: الروح هو الخليفة, والملائكة الأربعة الكبار هم الوكلاء معه وبه, وتحت هؤلاء جنود من أعلى درجة في العالم إلى أدناها, في الجنة وفي النار, إلى الأبد.
قال: هل للحديث الوارد في المعراج "إن ربك يصلّي" دخل بما ذكرته؟
قلت: ليس فقط له دخل, بل إنه لا يكاد يُفهَم بدونه. لأن المقصود ب "ربك" هو الله تعالى من حيث ذاته, فإن المقصود يصير مبهماً, إلا لو تم تخريجه على أن المقصود به الصلاة على خلقه كما ورد في صلاته تعالى على النبي وعلى المؤمنين. إلا أن الأظهر فيه هو أن "ربك" هنا المقصود بها الروح, كما في "إذ قال ربك للملائكة". وصلاته هي صلاته لله تعالى, وذلك لأن الروح أقرب كائن إلى الله تعالى بالتالي هو أشدهم محبة له ومعرفة به واستمداداً منه.
قال: فإذن قوله "تنزل الملائكة والروح" يعني بالروح هنا رسول الروح الذي هو نفسه روح من حيث كونه رسولًا له؟
قلت: هو كذلك. فقد ذكر رسول الله ورسالة الروح في هذه الآية. "والروح" هو الرسول, و "من كل أمر" هي الرسالة. "بإذن ربهم" ولم يقل: بإذن الله, وإن كان "الله" هو حقيقة "ربهم", لكن ظاهر الآية أن "بإذن ربهم" تعني بإذن الروح الذي هو ربهم, ولكن الروح لا يفعل إلا بالله تعالى وبإذنه كما قال عيسى "بإذن الله" فيصير إذن الله مُشاراً إليه ضمناً في "بإذن ربهم".
قال: على مَن "تنزّل الملائكة والروح فيها"؟
قلت: على من يشاء من عباده. لقوله تعالى "ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أن لا إله إلا أنا فاتقونِ". وقال تعالى "رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذروا يوم التلاق".فالمشيئة العليا تختص العبد, والرسالة هي التوحيد والمعاد والتقوى, وكل شيء راجع إلى ذلك كما قال "من ءامن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون".
قال: فكأنك لم تجب بشيء حين قلت "على من يشاء من عباده" إذ في هذا ادعاء العجز عن المعرفة وليس في كسب لفضيلة.

قلت: بل الجواب كل الجواب في هذه العبارة. وفيها كل الشروط اللازمة وإمكانية اكتساب الفضيلة بإذن الله.
قال: وكيف ذاك؟
قلت: أوّل الشروط هو "عباده". وعباده لا تعني عبيده. العبيد هم الظالمون, العباد هم العادلون المستنيرون. كما قال تعالى للظالمين من أهل النار "وما أنا بظلّام للعبيد". لكن حين يشير إلى المحسنين منهم يقول "قل لعبادي يقولوا التي هي أحسن". و "قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسكم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم". وكذلك قوله عن الملائكة "بل عباد مكرمون". العباد هم الأخيار, العبيد هم الأشرار. وهنا قال تعالى "على من يشاء من عباده". وليس: من عبيده. لأن العبيد لا ينالون الروح من أمره, كما قال تعالى "لا ينال عهدي الظالمين". فإذن الانتقال من طبقة العبيد إلى طبقة العباد, والتحقق بذلك الاسم الشريف "عبد الله" و"عبده". من هنا قال تعالى "الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب" و "أنزل على عبده الفرقان" و "أسرى بعبده ليلًا". كن عبده, تستقبل روحه.
الشرط الثاني هو "مَن". "على مَن يشاء". "مَن" تعني العقل. لأن غير العاقل يُقال عنه "ما". بالتالي لابد من التحقق بالعقل وتفعيل العقل.
الشرط الثالث "على". وإجمالا العبارة كلها والآية تدل على نوعية الرؤية الوجودية التي تكون في العباد المصطفين. وهي رؤية كلية واسعة تراتبية توحيدية. كما سبق أن ذكرنا في الإنزال.
فمن تحقق بهذه الشروط الثلاثة, فكان يرى الرؤية الكلية, وصار من العباد, وله عقل, انفتح على أفق "يشاء". وسينال هذا العبد الروح إما مباشرة وإما بوسيلة, وسيُعرّفه الله تعالى رسول وقته وإمام زمانه ويفتح له بالفتوح كما وعد سبحانه "إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة". فحتى المشيئة مقرونة بالوعد الإلهي ومقيّدة به, والله كتب على نفسه أشياء, ولا يخلف الله وعده. الرؤية والعبودية والحكمة, اسع في تحصيل هذه الأنوار ثم انتظر عطايا الكريم الجبار, و"انتظار الفرج عبادة" بحد ذاته.
قال: لكن بعد ختم النبوة بسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام, فأي فائدة لتنزل الملائكة والروح على أحد, أليس الدين قد اكتمل نزوله؟
قلت: أكثر الناس لا يفهمون ختم النبوة, لكن حتى مع التسليم بتلك المفاهيم المغلوطة, فإن الله تعالى قد ذكر وجود كتاب إلهي هو التوراة ومع ذلك أثبت وجود أصحاب نبوة ليحكموا بهذا الكتاب الإلهي "إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا". فوجود كتاب إلهي لا يغني عن تنزل نور إلهي وإلقاء روح رباني. ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد ذكر الحاجة إلى مجدد لدين الناس كل مائة عام, ولو كان المجدد مجرد فرد من الأمة لكان هو نفسه داخلًا في قوله عليه السلام "إن الله يبعث لهذه الأمة" أي لو كان فرداً من الأمة لكان هو نفسه بحاجة إلى من يجدد له دينه, فلو كان يأخذ معنى التجديد وحقيقته من الأمة أو من شيء بيد الأمة لكان مثله مثل بقية الأمة ولكان ما بيد الأمة يغني عن وجوده, لكن الأمر ليس كذلك لأن ما يأتيه يأتيه من فوق الأمة ومن خارج حدود ما بيد الأمة, من حيث الحقيقة والإمداد المعنوي الذي به يستطيع تجديد تعامل الناس مع ما بأيديهم ومع كل شيء عموماً. ثم لو كان اكتمال الدين معناه عدم حاجة أحد إلى قول شيء وكتابة شيء, فما بال ألوف ألوف الكتب والعلوم والمجالس التي يقوم بها العلماء منذ قرون. هذا أقل ما يقال.

قال: إلى أين تنزل الملائكة؟ إلى أي مستوى وجودي أقصد.
قلت: إلى مستوى القلب, والبرزخ بين النور والظلمات.
قال: ما حكمة "بإذن ربهم"؟
قلت: لا حركة في الكون إلا بإذن.
قال: لماذا قال "من كل أمر" و ليس: بكل أمر؟
قلت: لو قال: بكل أمر, لما كان صادقاً, سبحانه. إذ لا يحتمل قلب ولا كون كل أمر. التنزل بإذن ربهم, وليس بكل أمر. لكن التنزل من كل أمر.
"مِن" فيها معنى الجزئية, و"كل" فيها معنى الكلية, فالآية تجمع بين معنى الجزئية والكلية في وقت واحد. ثم "كل" تشير إلى تعدد الأمر, لكن "أمر" مفردة فتشير إلى وحدة الأمر, فالآية تجمع بين معنى الكثرة والوحدة في وقت واحد. فما أعجب هذه العبارة التي جمعت في ثلاث كلمات بين الكلية والجزئية والوحدة والكثرة. "أمر" تشير إلى الروح والربوبية كما قال "من أمر ربي". "ألا له الخلق والأمر". فالعبارة هي: تنزل الملائكة والروح فيها من كل أمر. أي التنزل من كل أمر, ف"من" تحتمل هنا معنى المصدر, أي "كل أمر" هو مصدر التنزل. فمدار فهم العبارة على فهم جملة "كل أمر". ثم النظر في "من". ثم فهم معنى التنزل من كل أمر.
قال: فما معنى "كل أمر"؟
قلت: الكلية للأمر والمثل. قال تعالى في القرءان "صرفنا في هذا القرءان من كل مَثَل". فكما قال هناك تنزل من كل أمر قال هنا صرفنا من كل مثل. فيوجد أمر ويوجد مثل, علوي. منه يتم التنزل والتصريف. وذلك الكلّي العالي, يمكن تنزل الأشياء منه وتكون الأشياء بعضه لكن ليس البعض بمعنى الجزئية الكمّية أو الكيفية التي يتركب الكل منها بل بمعنى الحقيقة التي تظهر في مظاهر شتى ولا تنفصل عنها مظاهرها ولا تحصرها هذه المظاهر في أنفسها. الأمر والمثل شيء واحد من جهتين. فالأمر هو الحقيقة وهو الأمر بمعنى الحكم والإرشاد إلى مسلك مع احتمال غيره. والمثل هو القيم العليا والنموذج والكمال الذي قد يبلغه الشيء والأفكار في ثوب الخيال والصور. وحيث أن الملائكة تنزل بحقيقة وبحكم وبمثل, وكل ذلك داخل في كلمة "أمر" بأبعادها المختلفة المتصلة, فإذن قوله "كل أمر" يعني كل حقيقة وكل حكم وكل مثل.
قال: فما معنى "من" في ضوء ذلك؟
قلت: معناها المصدر والتبعيض, من وجهين. المصدر لأن "كل أمر" هي حقائق عليا منها يتم التنزل والتنزيل, وهي مثلًا اللوح المحفوظ و الكتاب المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون "تنزيل من رب العالمين". التبعيض بمعنى أن ما يتنزل يكون بعض الاحتمالات التي تتناسب مع العبد الذي تنزل عليه, ولذلك قال للنبي عن قصص الرسل "منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك" فهذا معنى التبعيض. وكذلك كان من الممكن أن ينزل بألف لسان, لكنه نزل ببعض الألسنة بحكم نفس الذي نزل عليه فقال "فإنما يسّرناه بلسانك" و "بلسان قومه" و "بلسان عربي".
قال: فإن كان قد نزل من "كل" أمر, فكيف يكون كلا وبعضا في آن واحد؟
قلت: من وجهين. الكلية من حيث الجوهر, والبعضية من حيث المظهر. مثال ذلك فكرة الشجاعة. لو عرفنا الشجاعة بتعريف ما, أيا كان, فإننا بعد تحديد هذا الجوهر نستطيع صياغة قصص لانهائية تمثّل ذلك الجوهر وتظهر تطبيقاته وألوانه وحدوده. فقد نجعل الشجاع رجلًا, وقد نجله امرأة, وقد نجعله حيواناً,

وهكذا. ثم لو كان رجلًا, قد نجعله كبيراً أو صغيراً. وقد وقد إلى ما لا نهائية في تفاصيل القصص التي تدور كلها حول إظهار جوهر الشجاعة ومعناها وتمثيلها للناس ليروها وليتخلقوا بها. وهذا معنى قوله تعالى "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا". كما قال تعالى "صرفنا في هذا القرءان من كل مثل" فهل تجد في القرءان "كل" مثل بمعنى التفصيل والجزئيات, هل تجد مثلًا مضروباً بكل حيوان, وكل نبات, أم تجد بعض الحيوانات كالعنكبوت دون الكنغر والنسر والصقر, وتجد بعض النبات كالزيتون دون النعناع والتفاح والبطيخ. وقل مثل ذلك في قصص الأنبياء التي قال عن بعضها "ومنهم من لم نقصص عليك". الحقيقة الواحدة يمكن تمثيلها بأمثال لانهائية. لكن كل مثل منها مساو للآخر من حيث دلالته على الحقيقة, وإن كان بعضها أنسب من غيرها بالنسبة للقابلين والسامعين لتلك الأمثال. وحين لم يفهم المشركون ذلك اعترضوا فقالوا عن بعض الآيات "لولا اصطفيتها", وقال فرعون لما وجد موسى يذكر حجّة غير الحجة السابقة ظنّاً منه أن الحجة الأولى لو كانت تامة لما كان ثمة حاجة لغيرها ولو كانت غير تامة فكيف يحتج رسول الله بحجة غير تامة, وليس كذلك, بل كل الحجج تامة وكل الأمثال دالّة, لكن ليس بالنسبة لكل أحد, ولذلك تأتي حجج مختلفة وأمثال متنوعة لتتناسب مع نفوس البشر وألوان الأذهان وهوى الأفئدة. وهذا أحد أسباب الحاجة المستمرة إلى أهل الله في كل زمان, لأن هؤلاء يأتون بما يناسب من حولهم ويقرّبون لهم الحقائق بأمثال تلائمهم.

قال: ما الأساس الوجودي لكلمة "كل" من قوله "من كل أمر"؟

قلت: الأسماء الحسنى لله تعالى. قال "ولله الأسماء الحسنى". فالله مفرد, والأسماء كثرة حسب الظاهر. كذلك "كل أمر", الأمر مفرد, وكل تشير إلى كثرة حسب الظاهر. فالأسماء هي مبدأ الكليات, والله هو حقيقة الأمر. ولذلك نسب الأمر إلى الله, فقال "أتى أمر الله".

(الأية الخامسة: سلام هي حتى مطلع الفجر)

قال: في خط المصحف "سلم" وفي القراءة "سلام", ما الفرق؟

قلت: سلم تحمل معنى جذر السلام ومعنى السُّلَّم مفرد السلالم. والسلام هو الحالة الناتجة عن المعنيين. ولذلك جاءت الآية بعد ذكر تنزّل الملائكة والأمر, لأن ذلك التنزّل وما يتضمنه هو جذر حلول السلام على العالم, وكذلك ذلك التنزّل هو السُلَّم الذي به يصعد الناس إلى النقطة التي نزل منها النور كما قال تعالى "أم لهم سُلّمٌ يستمعون فيه فليأت مستمعهم بسلطان مبين".

قال: أليس تقديم "هي" على "سلام" هو الأنسب في اللغة؟

قلت: "سلام هي" بمعنى أن حقيقتها هي السلام, لأنها مظهر دار السلام وقاعدة مدينة الإسلام. وهذا شاهد آخر على أن هذه الليلة موصولة بعالم البقاء الأعلى, لأن هذا العالم الأدنى ليس الأصل فيه السلام بل الأصل فيه الحرب ألا ترى أن تحارب جوعك بالكسب والأكل, وتحارب تعبك بالنوم والراحة, وتحارب الموت وتدفعه قدر استطاعتك بسعيك ودفاعك وحذرك, وتحارب الكوارث الطبيعية وتحارب المعتدين من الإنس والجن والسباع والأمراض. فكل سلام في العالم الأدنى شعاع من سلام العالم الأعلى, ومن هنا قال تعالى عن الجنة بأنها "دار السلام", ولم يقل: دار سلام. بل "دار السلام" إذ ما ثم دار سلام غيرها, وكل سلام في كل دار فهو منها, كما قال النبي صلى الله عليه وسلم بأن حلق الذكر في الدنيا هي رياض جنة الآخرة, وذلك لأن الدنيا في الأصل هي دار غفلة وظلمة والذكر والفكر الذي فيها هو تجلي لأنوار الجنة. وحيث أن ليلة القدر "سلام هي" فنعلم ليس فقط أنها مظهر للآخرة, بل هي أقرب

للآخرة منها للدنيا. لو قال: هي سلام, لكان المعنى أنها مظهر لسلام الآخرة العليا, مع عدم الدلالة على شدّة قربها من الآخرة وانفتاحها على الأفق الأعلى, لكن حين قال "سلام هي" كانت الدلالة على ذلك واقعة.

قال: ما معنى "حتى"؟

قلت: فيها معنيين, الأول إلى, والآخر من أجل. ولا نستطيع أن نقول بالمعنى الأول فقط إذ ليس من الحكمة والبلاغة استعمال لفظة من ثلاثة أحرف بدلا من لفظة أخرى من ثلاثة أحرف أيضاً حسب الخط بينما معنى اللفظة الأولى هو معنى اللفظة الثانية, بل إن "حتّى" ثلاثة أحرف في الخط أما في النطق فبسبب الشدّة على التاء تصير كأنها أربعة أحرف, فكيف يستعمل الحكيم أربعة أحرف لقول معنى يمكن قوله بطريقة أفصح وبثلاثة أحرف فقط. حين يريد الحكيم الدلالة على شيئين بشيء واحد, فإنه يستعمل الشيء الذي يجمع في دلالته على الشيئين, وهذا من البلاغة.

قال: أليس معنى "حتى" هو: إلى أن, كما هو الرأي المشهور بأن ليلة القدر تستمر إلى الفجر؟

قلت: لو كان معنى "حتى" هو "إلى أن", لكان من الممكن استبدال "حتى" بـ"إلى أن" ولو استبدلناها لفسد الكلام. إذ سيصير: سلام هي إلى أن مطلع الفجر. وليس ذلك من الكلام العربي. وإنما يصح لو كانت "يطلع" بدلًا من "مطلع". فيقال: سلام هي إلى أن يطلع الفجر. فيستقيم المعنى. وليس كذلك. فهذا الاحتمال ضعيف جداّ بل لا يثبت.

قال: فاشرح ما ذكرته من معاني "حتى".

قلت: "إلى" تصح بناء على احتمال قراءة حسب خط المصحف, وذلك بأن نقرأ "سلم" على أنها "سُلَّم" مفردة سلالم. و"مطلع" تحتمل قراءة اللام بالفتح فتدل على الزمان أو بالكسر فتدل على المكان, والحق هو الجمع بين الاثنين. والمقصود إذن أن ليلة القدر هي كالسلم الذي يصعد عليه الإنسان إلى أن يبلغ النقطة التي منها يطلع فجر العلم والنور والمعرفة العليا, إلى حيث الزمان والمكان كشيء واحد ولا فرقان بينهما. الفجر هو طلوع الشمس, والشمس التي طلعت هي الأمر الذي نزل وافتتح به السورة "إنا أنزلناه في ليلة القدر", ففي تلك الليلة نزل ضوء الشمس وأشرقت الأرض بنور ربّها.

"من أجل" عبارة عن العلّة. أي لو سألنا: ما علّة وجود ليلة القدر؟ فالجواب: حتى مطلع الفجر. أي من أجل مطلع الفجر, حتى يطلع فجر الروح على ظلمات البر والبحر من الدنيا.

"إلى" عبارة عن الطبيعة, و"من أجل" عبارة عن العلّة. طبيعة الليلة أنها سُلم, وعلّة الليلة هي حصول السلام الناتج عن فجر شمس الروح. فكما جمعت "حتى" بين الطبيعة والعلّة, جمعت "مطلع" بين الزمان والمكان. وذلك لأن طبيعة كل شيء هي الكاشفة عن علّته وغايته, ففي الحقيقة الطبيعة هي العلة والعلة هي الطبيعة. وكذلك الزمان هو المكان والمكان هو الزمان في الأفق الأعلى وعالم الروح.

...-...

(عن العلاقة بين سورة القدر وسورة الدخان)

قال: ما علاقة فاتحة سورة الدخان بسورة القدر؟

قلت: علاقة وثيقة وفيها تفصيل وشرح لها. إذ قالت "حم. والكتاب المبين. إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنّا منذرين. فيها يُفرَق كل أمر حكيم. أمراً من عندنا إنا كنّا مُرسلين. رحمة من ربك إنه هو السميع العليم. رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين. لا إله إلا هو يحيي ويميت ربكم ورب ءابائكم الأولين".

فأما قوله "حم والكتاب المبين إنا أنزلناه" فإنها تزيد من بيان ضمير الهاء من سورة القدر "إنا أنزلناه ". فضمير أنزلناه الذي غاب من أول القدر تم إظهاره في أول الدخان وهو "حم والكتاب المبين".

وأما قوله "في ليلة مباركة" فإنه متصل بقوله "في ليلة القدر". فهي ليلة القدر وليلة مباركة في آن واحد. القدر من حيث الغاية, ومباركة من حيث ثبوت وجودها إذ برك الشيء يعني ثبت, ومباركة من حيث ما ينزل فيها من خير نام واسع إذ البركة معناه ذلك, ومباركة بكسر الراء تشير إلى تحويلها من تنزل عليه إلى شخص مبارك ومصدر للبركة كما قال المسيح "وجعلني مباركاً أينما كنت". ثم "القدر" فيها معنى الاسمية والفاعلية والكينونة, لكن "مباركة" فيها معنى الفعلية والانفعالية والصيرورة, وهذا وجه آخر من وجوه جامعيتها وبرزخيتها وكمالها.

وأما قوله "إنا كنّا منذرين" و "إنا كنّا مرسلين", فإنه يكشف عن الأثر الذي تحدثه هذه الليلة وعلى مّن تنزل الليلة. فالليلة كالكيمياء تحوّل الشخص على نذير ورسول. وهذا يعزز ما ذكرناه من قبل عن أحد آثار الليلة وكون نور الرسالة والولاية مستمر بها إلى قيام الساعة. فحين تنزل على النذر والرسل, وبها يصير الإنسان نذيراً رسولًا. كما قال الله عن أهل الفقه "لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم", وكما قال عن الذين يتلون آيات الله في سورة القصص "تتلو عليهم آياتنا ولكنا كنا مرسلين", وكما ورد في أحد مناسبات نزول قوله تعالى "أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون" أن القوم استهزؤوا بقراء القرءان من أصحاب الرسول, فأدخلتهم الآية القرءانية تحت اسم "رسوله" لأن رسول رسول الله هو رسول الله. فالإنذار والإرسال الإلهي ثمرة ليلة القدر المباركة.

وأما قوله "فيها يُفرَق كل أمر حكيم أمراً من عندنا". ففي بيان لحقيقة الأمر ويعزز ما ذكرناه من قبل. إذ الأمر كان حكيما من الإحكام والوحدة وليس فقط من الحكمة وإن كان كذلك أيضاً, بدليل أنه قال "يفرق كل أمر حكيم" فحكيم ضد يُفرَق, فالأمر الحكيم فوق صار مفرقا تحت, كما قال تعالى "وقرءاناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث" وقد فرقه فجعله من سورة كثيرة وآيات كثيرة في السورة وكلمات وأحرف كثيرة في الآية, فضلًا عن فرقه لقصص وأحكام وأمثال ومفاهيم. فإذن كان حكيماً وصار مفرقاً, مع بقاءه علياً حكيماً في حقيقته وإنما صار مفرقا في ما تجلى من صورته كما قال تعالى "وإنه لفي أم الكتب لدينا لعلي حكيم". فهذا معنى الوحدة والاتصال. أما معنى البقاء والذي ذكرناه أنه تنزل من عالم البقاء إلى عالم الفناء, فإن الآية من الدخان قالت "أمراً من عندنا", ومعنى "من عندنا" أي من مستوى البقاء الذي هو ضد مستوى الفناء, لقوله تعالى "ما عندكم ينفد وما عند الله باق", فقوله "عندنا" يعني باق غير فان.

وأما قوله "رحمة من ربك إنه هو السميع العليم رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين لا إله إلا هو يحيي ويميت ربكم ورب آبائكم الأولين" فكله استدلال على حقائق ليلة القدر وما ينزل فيها. فقوله (رحمة من ربك) يشير إلى "ربك" بمعنى أن الذي سينالون هذه الرحمة هم الذين يتبعونك, أي أمة محمد وورثته. وقوله (رحمة) وذكره اسم (السميع العليم) والربوبية والألوهية كلّه إرجا ع للمبادئ الحقيقة لوجود هذه الليلة واستمراريتها في الأمة. فكما أن الأمة احتاجت إلى رسول الله في أول الزمان وهو رحمة لهم, كذلك الأمة دائماً بحاجة إلى منذر ورسول من عند الله, فلا يصلح الخلف إلا بما صلح به السلف, ورحمة الله بالأمة والعالمين لا تنقطع, والأمر يرجع إلى أسمائه الحسنى وربوبيته للعالم فكما أن أسمائه لا تزول وربوبيته لا تحول كذلك لابد من وجود أنوار هذه الليلة وحدوث التنزل فيها ما بقيت الأمة والإنسان على

الأرض. فطالما أن الله هو الله فلابد أن يوجد في الأرض حجّة الله الذي هو موضوع قوله "تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر".
قال: فماذا عن قوله بعدها "بل هم في شك يلعبون" ولماذا توجد "بل" هنا؟
قلت: لأن كل من لا يكون من أهل ليلة القدر أو تابع لواحد من أهل ليلة القدر, فإيمانه شك, ودينه لعب. فبين البيان السابق وبين "بل" يوجد سؤال مفترض وهو: فماذا عن من لم يكن من أهل ما سبق ويتبع أهله فهل له إيمان وعمل؟ فقال الله: بل هم في شك يلعبون. وكذلك لو نظرت في عقائدهم ومذاهبهم ستجد مصداق قوله تعالى "هم في شك يلعبون".
قال: فيبدو أننا نستطيع قراءة بقية سورة الدخان على هذه الشاكلة ومقارنتها بسورة القدر؟
قلت: بلى, فإن سورة القدر هي النسخة المختصرة من سورة الدخان. وقد ذكر الشيخ ابن عربي رضي الله عنه اتصال السورتين في الفتوحات المكية, وللشيخ تعليقات شريفة على هذه السورة العظيمة سورة القدر في الفتوحات من الخير جمعها في موضع واحد.

.....-.....

(شئ من فهم الشيخ محيي الدين ابن عربي لسورة القدر)

عن زمان ليلة القدر وتفسيره : كتب الشيخ {واختلف الناس في ليلة القدر أعنى في زمانها، فمنهم من قال هي في السنة كلّها تدور، وبه أقول. فإني رأيتها في شعبان وفي شهر ربيع وفي شهر رمضان وأكثر ما رأيتها في شهر رمضان وفي العشر الآخر منه ورأيتها مرّة في العشر الوسط من رمضان في غير ليلة وتر وفي الوتر منها، فأنا على يقين من أنها تدور في السنة في وتر وشفع من الشهر الذي تُرى فيه}.

وقال {وجعلها دائرة منتقلة في الشهور وفي أيام الأسبوع حتى يأخذ كل شهر من الشهور قسطه منها وكذلك كل يوم من أيام الأسبوع، كما جعل رمضان يدور في الشهور الشمسية حتى يأخذ كل شهر من الشهور الشمسية فضيلة رمضان فيعمّ فضل رمضان فصول السنة كلّها فلو كان صومنا المفروض بالشهور الشمسية لما عمّ هذا التعميم، وكذلك الحجّ سواء، وكذلك الزكاة فإن حولها ليس بمعيّن إنما ابتداؤه من وقت حصول المال عند المكلف فما من يوم في السنة إلا وهو رأس حول لصاحب مال فلا تنفك السنة إلا وأيامها كلها محل للزكاة وهي الطهارة والبركة فالناس كلهم في بركة الزكاة كل يوم يعمّ كل من زكّى فيه ومن لم يزكّ}.

وقال {وكانت تلك الليلة المنزل فيها التي هي ليلة القدر موافقة ليلة النصف من شعبان، فإنها ليلة تدور في السنة كلّها. وأما نحن فرأيناها تدور في السنة، وأنا رأيناها أيضاً في شعبان ورأيناها في رمضان في كل وتر من شهر رمضان وفي ليلة الثامن عشر من شهر رمضان على حسب صيامنا في تلك السنة، فأي ليلة شاء الله أن يجعلها محلاًّ من ليالي السنة للقدر الذي به تسمى ليلة القدر جعل ذلك.}.

عن مقامات الناس في قيام ليلة القدر: كتب الشيخ { فمن قام من أجل ليلة القدر فقد قام لنفسه، وإن كان قيامه لترغيب الحق في التماسها ومن قام لأجل الاسم الذي أقامه رمضان أو غيره فقيامه لله لا لنفسه وهو أتمّ، والكل شرع. فمن الناس عبيد ومنهم أجراء، ولأجل الإجارة نزلت الكتب الإلهية بها بين الأجير والمستأجر، فلو كانوا عبيداً ما كتب الحق كتاباً لهم على نفسه فإن العبد لا يوقّت على سيده إنما

هو عامل في ملكه ومتناول ما يحتاج إليه. فأولئك لهم أجرهم ،والعبيد لهم نورهم وهو سيدهم فإنه نور السموات والأرض، قال تعالى "أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم لهم أجرهم" يعني الأجراء وهم الذين اشترى الحق منهم أنفسهم ونورهم وهم العبيد والإماء، جعلنا الله وإياكم من أعلاهم مقاماً وأحبهم إليه إنه الوليّ المحسان}.

عن معنى خيرية الليلة على ألف شهر: {واعلم أن ليلة القدر إذا صادفها الإنسان هي خير له فما ينعم الله به عليه من ألف شهر إن لم تكن إلا واحدة في ألف شهر فكيف وهي في كل اثني عشر شهراً في كل سنة، هذا معنى غريب لم يطرق أسماعكم إلا في هذا النصّ. ثم يتضمن معنى آخر وهو أنها خير من ألف شهر من غير تحديد، وإن كان الزائد على ألف شهر غير محدود فلا يدرى حيث ينتهي، فما جعلها الله أنها تقاوم ألف شهر بل جعلها خيراً من ذلك أي أفضل من ذلك من غير توقيت، فإذا نالها العبد كان كمن عاش في عبادة ربه مخلصاً أكثر من ألف شهر من غير توقيت، كمن يتعدّى العمر الطبيعي يقع في العمر المجهول وإن كان لابدّ له من الموت ولكن لا يدري هل بعد تعدية العمر الطبيعي بنَفَس واحد وبآلاف من السنين، فهكذا ليلة القدر إذا لم تكن محصورة كما قدّمنا}.

وقال الشيخ {فإن خير الشهور ما كان فيه ليلة القدر، فهي خير من ألف شهر فيه ليلة القدر}.

وقال الشيخ {فإن كان ذلك من ليالي السنة ليلة لها خصوص فضل على غيرها من ليالي السنة كليلة الجمعة وليلة عرفة وليلة النصف من شعبان وغير ذلك من الليالي المعروفة فينضاف خير تلك الليلة إلى فضل القدر فتكون ليلة القدر تفضل ليلة القدر في السنة التي لا ينضاف رليها فضل غيرها فاعلم ذلك}.

عن سبب تحديد "ألف شهر" وسبب نزول القرءآن فيها: {"خير من ألف شهر" أي خير من الكل لأنه منتهى العدد البسيط الذي يقع فيه التركيب إلى ما لا يتناهى، كذلك ما يخلق الله لا يتناهى دائماً فإنه خالق على الدوام،}.

وقال الشيخ {"خير من ألف شهر" فأتى بغاية أسماء العدد البسيط الذي لا اسم بعده بسيط إلا ما يتركب، كما كان القرءان آخر كتاب أنزل من الله، كما كان من أنزل عليه آخر الرسل وخاتمهم، ثم أضاف ذلك الاسم الذي هو ألف إلى شهر بالتنكير فيدخل الفصول فيه والشهر العربي قدر قدر قطع منازل درجات الفلك كله لسير القمر الذي به يظهر الشهر. فلو قال أزيد من ذلك لكرر ولا تكرار في الوجود بل هو خلق جديد، ولو نقص بذكر الأيام أو الجُمَع لما استوفى قطع درجات الفلك فلم تكن تعمّ رسالته ولم يكن القرءآن يعمّ جميع الكتب قبله، لأنه ما ثمّ سير لكواكب يقطع الدرجات كلّها في أصغر دورة إلا القمر الذي له الشهر العربيفلذلك نزل في ليلة هي خير من ألف شهر أي أفضل من ألف شهر، والأفضل زيادة والزيادة عينها وجعل الأفضلية في القدر وهي المنزلة التي عند الله لذلك المذكور}

عن فضل ليلة القدر: {قال الله تعالى يخاطب محمداً صلى الله عليه وسلم "ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخر" وذكر مسلم والنسائي من حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "من قام ليلة القدر-وفي مسلم "فيوافقها"-إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر" يقول يستر عنه ذنبه حتى لا يخجل وإن كان ممن قيل له "افعل ما شئت فقد غفرت لك" كما ورد في الصحيح فيكون قد ستر عنه خطاب التحريم وأبيح له شرعاً فما تصرّف إلا في مباح فإن الله لا يأمر بالفحشاء، فلولا عظم قدرها ما ألحقها الله بصفة العلم الذي هو أشرف الصفات وهذا أمر تعالى نبيّه صلى الله عليه وسلم

بطلب الزيادة منه. ومعنى قولي "ألحقها الله" لما ورد في الصحيح أن "العبد إذا أذنب ذنباً فعلم أن له ربّا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب يقول الله له في الثالثة {افعل ما شئت فقد غفرت لك}" وما ثَمّ سبب موجب لإباحة ما حرّم عليه فعله إلا العلم، فلحق فضل ليلة القدر بمرتبة العلم فيما ذكرناه. وقال صلى الله عليه وسلم "من حُرم خيرها فقد حُرِم" ذكره النسائي، وأي خير أعظم من رفع التحجير فذلك جنّة معجّلة}.

عن حقيقة كلمة "شهر": {واعلم أن الشهر هنا بالاعتبار الحقيقي هو العبد الكامل إذا مشى القمر الذي جعله الله نوراً فأعطاه اسماً من أسمائه ليكون هو تعالى المُراد لا جرم القمر، فالقمر من حيث جرمه مظهر من مظاهر الحق في اسمه النور، فيمشي في منازل عبده الحصورة في ثمانية وعشرين، فإذا انتهى سُمّي شهراً على الحقيقة لأنه قد استوفى السير واستأنف سيراً آخر، هكذا من طريق المعنى دائماً أبداً، فإن فعل الحق في الكائنات لا يتناهى فله الدوام بإبقاء الله تعالى، كما أن العبد يمشي في منازل الأسماء الإلهية وهي تسعة وتسعون، التاسع والتسعون منها الوسيلة وليست إلا لمحمد صلى الله عليه وسلم، والثمانية والتسعون لنا كالثمانية والعشرين من المنازل للقمر، يسميه بعض الناس الإنسان المفرد، والعشرون خُمْس المائة لأنها في الأصل مائة اسم لكن الواحد أخفاه للوترية فإن الله وتر يحب الوتر، فالذي أخفاه وتر والذي أظهره وتر أيضاً. وإنما قلنا منبهين على منازل القمر ثمانياً وعشرين منزلة لأنها قامت من ضرب أربعة في سبعة، ونشأة الإنسان قامت من أربعة أخلاط مضروبة في سبع صفات من حياة وعلم وإرادة وقدرة وكلام وسمع وبصر، فكان من ضرب المجموع بعضة في بعضه الإنسان، ولم يكن له ظهوراً إلا بالله من اسمه النور لأن النور له إظهار الأشياء وهو الظاهر بنفسه، فحكمه في الأشياء حكم ذاتي، كذلك الشهر ما ظهر إلا بسير القمر من حيث كونه نوراً في المنازل، قال تعالى "والقمر قدّرناه منازل" فإذا انتهى فيها سيره فهو الشهر المحقق وما عداه مما سُمّي شهراً فهو بحسب ما يصطلح عليه فلا منافرة، ولله تعالى في كل منزلة من العبد ينزلها اسم النور حكم خاص قد ذكرناه في هذا الكتاب في نعت السالك الداخل والسالك الخارج أيضاً، والفاصل بين السلوكين ليلة الأبدار وهي ليلة النصف من ثمانية وعشرين ليلة الرابع عشر من الشهر المحقق وليلة السرار منه والنور فيه كامل أبداً فإن له وجهين والتجلي له لازم لا ينفك عنه، فإما في الوجه الواحد وإما في الوجهين بزيادة ونقص في كل وجه، فله الكمال من ذاته لابدّ منه، وله الزيادة والنقص من كونه له وجهان، فكما زاد من وجه نقص من وجه آخر وهو هو لحكمة قدّرها العزيز العليم..

وفي كفتي ميزاننا لك عبرة . وأنت لسان فيه إن كنت تعقلُ

إذا رجحت إحداهما طاش أختها . وأنت لما فيها تميل وتسفلُ}.

وقال الشيخ {وجاء بالشهر لشهرة ذلك في كل شهر من الألف ليلة القدر لابد من ذلك،}.

عن سبب إضافة القدر إلى الليل دون النهار: {وجعل سبحانه إضافة الليل إلى القدر دون النهار لأن الليل شبيه بالغيب والتقدر لا يكون إلا غيباً لأنه في نفس الإنسان، والنهار يعطي الظهور، فلو كان بالنهار لظهر الحكم في غير محله ومناسبه، فإن الفعل في الظاهر لا يظر إلا على صورة ما هو في النفس، فخرج من غيب إلى شهادة بالنسبة إلى الله، ومن عدم إلى وجود بالنسبة إلى الخلق}.

عن معنى "فيها يفرق كل أمر حكيم": {فهي ليلة يفرق فيها كل أمر حكيم، فينزل الأمر إليها عيناً واحدة ثم يفرق فيها بحسب ما يعطيه من التفاصيل، كما تقول في الكلام إنه واحد من كونه كلاماً، ثم

يفرق في المتكلم به بحسب أحوال الذي يتكلم به إلى خبر واستخبار وتقرير وتهديد وأمر ونهي وغير ذلك من أقسام الكلام مع وحدانيته}.

عن معنى "القدر": {فهي ليلة مقادير الأشياء، والمقادير ما تطلب سوانا، فلهذا أُمرنا بطلب ليلة القدر وهو قوله صلى الله عليه وسلم "التمسوها" لنستقبلها كما يُستَقبَل القادم إذا جاء من سفره والمُسافر إذا جاء من سفره فلابدّ له إذا كان له موجود من هدية لأهله الذين يستقبلونه فإذا استقبلوه واجتمعوا به دفع إليهم ما كان قد استعده به لهم، فتلك المقادير فيهم، وبذلك فليفرحوا، فمنهم من تكون هديته لقاء ربّه، ومنهم من تكون هديته التوفيق الإلهي والاعتصام، وكل على حسب ما أراد المُقدِّر أن يهبه ويعطيه لا تحجير عليه في ذلك}.

عن علامة حدوث ليلة القدر وتفسيرها: {وعلامتها محو الأنوار بنورها}. {وإنما محى نور الشمس من جرم الشمس في صبيحة ليلتها إعلاما بأن الليل زمان إتيانها والنهار زمان ظهور أحكامها فلهذا تُستقبَل ليلًا تعظيماً لها، فمن فاته إدراكها فليرقب الشمس، فإذا رأى العلامة دعا بما كان يدعو به في الليلة لو عرفها، فإن محو نور الشمس لنورها كنور الكواكب مع ظهور الشمس لا يبقى لها نور في العين، وبهذا يتقوى مذهب من يجعل الفجر حمرة الشفق لقوله تعالى "هي حتى مطلع الفجر" أي إلى مطلع الفجر فذلك القدر هو الذي يتميز به حد الليل من النهار الفجر الطالع ما هو ذلك الفجر في ليلة القدر من نور الشمس وإنما هو نور ليلة القدر ظهر في حجم الشمس كما أن نور القمر إنما هو نور الشمس ظهر في جرم القمر فلو كان نور القمر من ذاته لكان له شعاع كما هو للشمس ولما كان مستعاراً من الشمس لم يكن له شعاع كذلك الشمس لها من نور ذاتها شعاع فإذا محت ليلة القدر شعاع الشمس بقيت الشمس كالقمر لها ضوء في الموجودات بغير شعاع مع وجود ذلك الضوء فذلك الضوء نور ليلة القدر حتى تعلو قيد رمح أو أقل من ذلك فحينئذ يرجع إليها نورها فترى الشمس تطلع في صبيحتها صبيحة ليلة القدر كأنها طاس ليس لها شعاع من وجود الضوء مثل طوع القمر لا شعاع له، وإنما ذكرت لك ذلك لتعلم بأي نور تستنير في صبيحة ليلة القدر، فتعلم أن الحكم في الأنوار كلها لمن نوّر السموات والأرض وأنزل الأنوار ما يفتقر إلى مادة وهو المصباح فإذا أنزل الحق نوره في التشبيه إلى مصباح وهو نور مفتقر إلى مادة وهي الدهن فما هو أعلى منه من الأنوار أقرب إلى التشبيه وأعلى في التنزيه وإنما أعلمنا الحق بذلك وجاء بكاف الصفة في قوله "كمشكوة" إلى آخر الآية إعلاماً أنه نور كل نور بل هو كل نور وشرع لنا طلب هذه الصفة فكان صلى الله عليه وسلم يقول "واجعلني نوراً" وكذلك كان صلى الله عليه وسلم}.

عن حقيقة ليلة القدر: {فأنت "ليلة القدر" لأنك من طبيعة وحق، فشهد ذلك بعظم القدر قبل نزول القرءان عليك}.

عن حقيقة "خير من ألف شهر": {فأنت "خير من ألف شهر"}.

عن معنى "من كل أمر": {فهي جامعة لكل أمر فهي العامّة في جميع الموجودات}.

عن ثمرة ليلة القدر في أهلها: أنشد الشيخ..

إن الرداء الذي لم يدرِ لابسه . هو الرداء الذي الرحمن لابسهُ

به تزيّن عند العالمين من الأ . رواح والملأ القلبي حارسه

فإنه بدت منه أخلاق تحيد به . عن الهدى فرسول الله سائسه

قال تعالى "من يطع الرسول فقد أطاع الله" وقال "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله" وقال تعالى في الخبر عنه "وسعني قلب عبدي المؤمن" فالأمر حق ظاهره صورة خلق فهو من وراء ما بدا، كما أن المرتدي من وراء ردائه، فالعبد هو كبرياء الحق وعظمته، فإنه قال "الكبرياء ردائي" ولهذا كان المخلوق محلّ عظمة الله، لأن العظمة صفة المُعَظَّم لا في المُعَظِّم، ولو كانت في المُعظِّم لما تعوّذ منه من لا يعرفه. قال الله لأبي يزيد لما خلع عليه أسماءه "أخرج إلى عبادي بصورتي فمن رآك رآني"، فلما خطا غُشي عليه فقال "ردّوا عليّ حبيبي فإنه لا صبر له عنّي". فمن عرف نفسه عرف الله، ومن عرف الله لم يعرف نفسه، والعلم بالله تعالى جهلك بك، والعلم بك علمك بالله فإنه منه، كما قال جميعاً منه ما هو منك وليس إلا معرفة المنزلة والقدر "إنا أنزلناه في ليلة القدر" "نزل به الروح الأمين على قلبك" فأنت "ليلة القدر"}.

عن العلاقة بين سورة القدر وسورة الدخان (الباب ٣٤٠): {ومن هذا المنزل نزل الروح الأمين على قلب محمد صلى الله عليه وسلم بسورتين سورة القدر وسورة الدخان. وسورة الدخان تفرّق ما تجمعه سورة القدر، فمن لا علم له بما شاهده يتخيّل أن السورتين متقابلتان، ولم يتفطن للمنزل الواحد الذي جمعهما ولم يتفطن لنشأته التي قامت من جمعها للمتقابلات الطبيعية. وصاحب الكشف الصحيح إذا دخل هذا المنزل وكان له قلب وهو شهيد رأى أن سورة القدر لا تقابل بينها وبين سورة الدخان فإن سورة القدر تجمع ما تعطيه سورة الدخان لتفرقه على المراتب، فتأخذه سورة الدخان فتفرقه على المراتب لأنها علمت من سورة القدر أنها ما جمعت ذلك وأعطته إياها إلا لتفرقه. فسورة القدر كالجابية لسورة الدخان. هكذا هو الأمر. وهما سورتان لهما عينان ولسانان وشفتان، تعرفان وتشهدان لمن دخل هذا المنزل بأنه من أهل المقام المحمود وأنه وارث مكمل. ويتضمن هذا المنزل علم المطابقة والمناسبة والمراقبة وعلم التلويح والرمز، وعلم النفوذ في الأمور من غير مشقة لأن النفوذ في الأمور بطريق الفكر من أعظم المشقات وعلم الإبانة والكشف وعلم النشآت الطبيعية...وعلم الرحمة...وعلم الأذواق..}.

.....-.....

(عن الفضائل المروية لسورة القدر)

قال: قرأت اعتراضات لبعض الوهابية على أحاديث فضائل قراءة سورة القدر, فهل لي أن أعرضها عليك؟

قلت: تفضل, وتكرمني بها.

ورد في بعض الأحاديث في فضل ليلة القدر أنها تُقرأ لحفظ جميع العلوم, فما معنى ذلك؟

قلت: لأن كل علم هو من تعليم الله, وتعليم الله نور واحد يظهر في معان مختلفة, وهذا النور الواحد هو الذي نزل في ليلة القدر, وقراءة السورة حقيقته التحقق بحقيقتها بالتالي هو التحقق والاستنارة بذلك النور الواحد الذي فيه كل العلوم بالقوّة والكمون وبنحو مكنون مخزون. فمن قرأ أي جمعت ذاته حقيقة سورة القدر فهو عالم بكل العلوم بالقوّة والإجمال لا بالفعل والتفصيل. وإنما أشكل الأمر على من لم يفهم حقيقة النور الآلهي وواحديته ومصدر العلم ومنبعه والفرق بين الكمون والظهور.

قال: أليس في أحاديث فضائلها مبالغة في الأجور؟
قلت: قد ورد في قول "لا إله إلا الله" أعظم من كل ما ورد في سورة القدر, فإن شهادة التوحيد سبب للفلاح الأبدي ونيل ما تشاء من نعيم خالد لانهائي, وكل ما ورد في سورة القدر إنما هو شيء من أمور هذا العالَم أو شيء من نعيم الآخرة, وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحاح أن بعض أعمال الدين خير من الدنيا وما فيها وخير مما طلعت عليه الشمس وأن الدنيا لا تزن عند الله جناح بعوضة فأين المبالغة في أجور الدنيا وأما أجر الآخرة فقد قررنا بأن شهادة التوحيد وهي أقلّ في عدد الأحرف وأسهل في النطق وأظهر في المعنى من سورة القدر ومع ذلك اقترن بها من الأجر نعيم الآخرة كلّه. فالذي يحكم بالمبالغة في الأجور يبدو أنه إما معاند وإما بخيل يريد البخل وينسب إلى الله البخل, وأما بالنظر إلى الكتاب والسنة فقد ورد ما هو أعظم أو مثل لما هو أقلّ أو مثل حسب الصورة.
قال: لكن قد ورد في بعض أحاديث فضائلها قراءتها عند الوضوء وعند القبر ولم يرد في حديث جواز قراءة القرءان عند الوضوء أو عند القبر؟
قلت: أولا قد ورد الحديث, وهو حديث الفضائل هذا! ثانياً قراءة القرءان جائزة في كل وقت لأنها من ذكر الله وذكر الله على كل حال جائز, ولا أقل أنه لم يرد نهي عن قراءته عند الوضوء أو بعده أو عند القبر, والأصل الجواز بناء على المبدأ الكلّي للقراءة والذكر. وكما أن بلال استحدث صلاة بعد الوضوء وتقبلها الله وأقرّه النبي عليها لاحقاً, كذلك يجوز استحداث بعض الصلاة أي قراءة القرءان بعد الوضوء. وأما عند القبر, فكما جاز الدعاء عند القبور والصلاة على أهل القبور والسلام عليهم, فكذلك تجوز قراءة القرءان لأن في القرءان الدعاء والصلاة والسلام وكل أنواع الخير. وقد قال الرسول "اقرأوا على موتاكم يس" ومن معاني ذلك قراءتها على الميت نفسه, ومن ذلك عند القبر. ثم إن كانت قراءة القرءان لا تجوز عند القبر فيلزم عن هذا عدم جواز قراءة القرءان عند الوهابية !
قال: ثم قال الوهابي أن ما ورد في بعض الأحاديث من كون الدعاء يُستجاب بعد قراءتها لا يمكن قبوله من حيث أنه لو صح ذلك لاشتهر شهرة كبيرة.
قلت: قد قال الله "ادعوني أستجب لكم" وهل كل دعاء مستجاب بكل صورة وكيفما اتفق وحسب ما اشتهى الداعي. من المعلوم أن الأمر ليس كذلك. فاستجابة الدعاء لها شروط, بيّنها القرءان وشرحها النبي صلى الله عليه وسلم, من قبيل أن عدم أخذ الناس على يد الظالم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤدي إلى حالة وصفها النبي بقوله "لا يستجاب لكم" أي بعد الدعاء. ويوجد شرط المعرفة الكامن في "ني" من "ادعوني". ويوجد شرط العلم بمضمون الدعاء كما قال الله لنوح "لا تسألن ما ليس لك به علم". ويوجد شرط الاضطرار والشعور بذلك "أمن يجيب المضطر إذا دعاه". وعلى هذا النمط. فما ورد في حق سورة القدر داخل في ذلك. وقد وردت أحاديث صحاح بأن بعض الأدعية مستجابة وأنها باسم الله الأعظم الذي إذا دُعي به أجاب, لكن من المجرّب ظاهراً أن ليس كل من يدعو بذلك يستجيب الله له حسب صورة دعائه. فكما أن السلفي الغبي (الغبي وصف لجوهر السلفي وليس وصفاً زائداً له) يقبل بتلك الآيات والأحاديث فليقبل بهذه أيضاً. أما اللباب الذي أعطيه لك في معنى استجابة الدعاء بعد قراءة سورة القدر فهو أن كل المعاني التي لو تحقق بها العبد صار مستجاب الدعوة وكل الغايات الحقيقية التي تطلبها نفس الإنسان موجود في سورة القدر, فمن قرأها حقّاً نال كل ذلك بفضل الله.
قال: أشكل أيضاً بأن في بعض الروايات ذكر لعدد آيات السورة بأنها خمس آيات, لكن عند العلماء يوجد اختلاف هل هي خمس أو ست آيات. وهذا يدل على عدم صحة تلك الأحاديث.

قلت: سبحان الله, وهل كلما اختلف العلماء في مسألة بطلت كل الآيات والأحاديث التي تدل على بعض أقوال العلماء دون البعض الآخر, إذن بطلت الطريقة وسقطت الشريعة من عند آخرها. ثم إن الاختلاف تكاملي, فإن سورة القدر ست آيات بالبسملة, وخمس آيات بدون البسملة. وكلاهما قول صحيح في الحقيقة لأن الحقيقة تحتمل الوجهين باعتبارين.

قال: كيف تحتمل البسملة أن تكون جزءا من السورة وليست بجزء منها في آن واحد؟

قلت: لو نظرت في كل السور, ستجد أنها دائماً تُفتتح بشيء من أمور العبد والكون والوجود المقيّد مهما علت رتبته. مثل الحروف النورانية "كهيعص" أو الحمد الذي هو قول العبد أو التسبيح الذي هو فعل العبد والكون كلّه وهكذا. فالقرءان عبارة عن الأكوان, من أعلاها إلى أدناها, "ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين" و "ما فرّطنا في الكتاب من شيء". أما البسملة فهي عبارة عن الأسماء الحسنى وصلتها بالأكوان وصلة الأكوان بها, أي بحقيقتها. أي العلاقة بين الحق والخلق. والحقيقة هي أن الاسم الإلهي متعال من وجه ومتجلي من وجه. لأن الأكوان شعاع من شمس الأسماء, فالأسماء من جهة ظاهرة في الأكوان, ومن جهة متعالية عليها. بعبارة أخرى, الله من وجه "غني عن العالمين" ومن وجه "رب العالمين". فمن حيث الغنى والتعالي قيل أن البسملة ليست أول آية من كل سورة, ومن حيث الربوبية والظهور قيل أن البسملة هي أوّل كل سورة. القولان صحيحان ويجتمعان عند أهل العرفان والقرءان.

قال: أليس قد ورد أيضاً الخلاف في كونها مكية أو مدنية؟

قلت: كذلك هي مكية ومدنية بل وعالمية وهي لجميع الأمة المحمدية إلى ما شاء الله. فهي مكية من حيث حديثها عن العلم والطريقة واعتبارها المتعالي والأزلي. وهي مدنية من حيث حديثها عن الحكم والشريعة واعتبارها المتجلي والدهري. ففيها الباطن المكي والظاهر المدني, وفيها النبوة والولاية, وفيها الإمامة الكبرى وجوهر الصغرى, وفيها تعليم للكافرين وللمؤمنين وللمنافقين.

قال: فإذن نقبل نصوص فضائلها حتى لو كانت ضعيفة حسب الأسانيد؟

قلت: هي صحيحة المعنى وثابتة الفضل وما ورد في فضائلها هو بعض فضلها لا كلّه. وكل فضل ثبت للقرءان فهو ثبات لسورة القدر لأنها من القرءان وعن القرءان وهي القرءان.

...-...

(فصل : في أحاديث فضائل سورة القدر)

1-عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال "من قرأ (إنا أنزلناه في ليلة القدر) يجهر بها صوته, كان كالشاهر سيفه في سبيل الله, ومن قرأها سرّاً كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله, ومن قرأها عشر مرّات غفر له على نحو ألف ذنب من ذنوبه".

أقول: الحديث مبني على عمل وموضوع, ثم كيفيات لذلك العمل وكمّيات, وآثار. العمل هو القراءة. الموضوع هو سورة القدر. الكيفية الأولى هي الجهر, الكيفية الثانية هي السرّ, وكلاهما بغير عدد محدد وحيث أنه ذكر الكمّية في الفقرة الثالثة فالمفهوم أن قراءتها مرّة واحدة جهراً أو سرّاً تنتج ذلك. الفقرة الثالثة هي قراءتها عشر مرّات وهذا وصف كمّي في ظاهره وليس فيه تحديد للكيفية جهراً أو سرّاً. أما الآثار فالأولى أجر المقاتل في سبيل الله وهو حي, والثانية أجر المقتول في سبيل الله فتشير إلى الموت, والثالثة غفران الذنوب.

المبدأ الأكبر لفهم أحاديث الفضائل أنها حكيمة وليست اعتباطية في العلاقات والنسب التي تذكرها. فحين يقال أن قراءة كذا مثل كذا وأن صاحبها له أجر شيء معين يُقاس على أجر عمل آخر, فلابد من

وجود نسبة وعلاقة واقعية بين العملين, ومبنى ذلك على فكرة الحكمة عموماً, وعلى فكرة الترجيح العقلي أي لولا أنه توجد علاقة لما تحقق ترجيح نسبة على أخرى, فلماذا لم يقل: من قرأها جهراً كان له أ, بدلاً من أن يقول كان له ب, والقرينة الثالثة التي تدل على وجود النسبة الحكيمة هي التفاصيل, فحين يشبه المجاهر بالشاهر, والمسرّ بالمتشحط, والعشر بألف ذنب, فهذا يوحي بأن القضية محددة ولها أساس معلوم في الحقيقة. الدليل الرابع هو قوله تعالى "إنما تجزون ما كنتم تعملون" فأثبت العلاقة بين الجزاء والعمل, وبيّن أن الجزاء من جوهر العمل بل أن الجزاء هو ظهور لذات العمل, ولذلك مرة وردت الآية بالباء ومرة بدونها, فمرة يقول "تجزون بما كنتم" ومرة "تجزون ما كنتم", وبدون الباء تدل على أن الجزاء هو العمل لكن يظهر العمل بظهور خاص يناسب النشأة التي يظهر فيها. وبناء على ذلك, حين ننظر في أحاديث الفضائل لاكتشاف النسب والمعاني والعلاقات, لا يقال أن هذا من التكلّف المستحيل, وبالتأكيد ليس للعالِم أن يزعم بأن أحاديث الفضائل إنما هي أكاذيب نطق بها الرسول والإمام الإلهي من أجل تحفيز الناس على العمل وكأن تحفيزهم بأي شيء والكذب على الله والحقيقة أمر جائز في سبيل تحفيز الجهلة لعمل شيء لا يريدون عمله بدون الكذب عليهم. إنما ظلم أحاديث الفضائل مثل ذلك التفكير اللاتفكيري, التفكير السياسي الانتهازي. فتأمل.

معنى القراءة. القراءة ليست التلاوة عند التدقيق. لذلك توجد تلاوة بحق وتلاوة بغير حق كما في قوله "يتلونه حق تلاوته". لكن لا توجد آية: يقرأونه حق قراءته. التلاوة تحتمل الوجهين, لكن القراء لها حقيقة واحدة. القراءة بنت فِعالة وقرء. وفيه معنى الجمع والولادة. بمعنى أن تحمل نفسك معنى المقروء, وتتولد فيك حقيقته. فالقراءة نوع من التماهي مع المقروء كما أن الجنين جزء من أمّه, وصيرورة القارئ مظهراً من مظاهر المقروء كما أن الولد مظهر من مظاهر والدته. فالقراءة تضم الظاهر والباطن, وتجمع القارئ والمقروء, وتوحد بين القارئ والمعنى. ما لم يكن كذلك, أيا كانت درجة تحقق ذلك, فليس قراءة لكنه تلاوة. وبهذا نفهم سبب عدم ورود أي قيد أو كيف للقراءة في أحاديث الفضائل, ويجيب عن شبهة "ها نحن قرأنا السورة كما نص الحديث لكننا لم نجد الآثار التي يذكرها كثواب للقراءة". والجواب: أنت لم تقرأ. كما أن الذي يدعو الله في شيء ولا يستجيب له, لا يعني أنه حقق قوله تعالى "ادعوني أستجب لكم" فيحق له الاعتراض بأنه دعاء ولم تقع الاستجابة, لأن حقيقة الدعاء أوسع مما يظنه هذا الذي يحرك لسانه بأمانيه ويظن أنه قد أتمّ الأمر.

قال الإمام "من قرأ". حرف "من" يدل على العاقل ويشير إليه بصفته الروحية العقلية فقط. فلا يوجد نظر إلى أي صفة غير الروح المجرّد, أي لا التفات إلى لون أو عرق أو عمر أو مال أو منصب أو أي شيء آخر. الشرف بالقراءة. القيمة للعقل. والوسيلة هي الكلمة الإلهية النازلة.

"من قرأ (إنا أنزلناه في ليلة القدر)". ولم يقل: من قرأ سورة القدر. لأن اسم القدر وصفته قد وردت في سور أخرى, فلو قال "من قرأ سورة القدر" فلربما أشكل ذلك على السامع, كما لو قال "من قرأ سورة الصلاة". إلا لو كان المعنى متعارف عليه, لكن الإمام يتكلم للأمّة لا فقط لمن حوله. هذا قول. وقول آخر أقوى هو أن سورة القدر كامنة في أوّل آية منها. لأن باقي السورة إما شرح لمعنى ليلة القدر وفضلها, وإما للمنزلين والإنزال والمنزل عليه والمُنزَل. فقوله (وما أدراك ما ليلة القدر) هو تبيان للعلو المضمر في كلمة "القدر" وصلة الليلة بالإنزال مما يدل على اتصالها بذلك المستوى العالي وبالتالي علوّها على الإدراك البشري المتدني. وقوله (ليلة القدر خير من ألف شهر) كذلك مقارنة لليلة القدر بسائر الدهر, وهو كامن في معنى الإنزال والاتصال والعلو وقابليتها لتحمّل المنزل المضمر في "أنزلناه", وانفرادها عن

سائر الدهر دليل على أنها فيها بعد فوق دهري فتكون خير من ألف شهر. وقوله (تنزل الملائكة والروح فيها) شرح لكلمة "إنّا". وقوله (بإذن ربهم) أيضاً فيه إشارة لمبدأ كلمة "إنّا" التي تبدأ حقيقتها بالله تعالى والروح الأعظم. وقوله (من كل أمر) شرح لضمير "أنزلناه" وعلى ماذا يرجع. وقوله "سلام هي" بيان لمعنى "ليلة" فضلًا عن المعاني الأخرى, إذ الليل سلام لكونه واحداً لا تظهر فيه الفروق والعيوب من حيث الرمز, وكونها قابلة لتقبل أنوار دار السلام وأهلها المتضمن في كلمة "إنا أنزلناه في" أيضاً يدل على معنى "سلام هي". وقوله (حتى مطلع الفجر) تفصيل لمعنى "ليلة" لأن الليلة تنتهي عند مطلع الفجر, وكذلك تفصيل لمعنى "أنزلناه" لأن النازل لا يكون إلا عالياً, بالتالي يوجد مثل السلّم ذي الدرجات ويكون مبدأ فجر نوره متصلا بليل نزوله فتكون الليلة سلّما للعروج إلى فجره. وهكذا لو تأملت ستجد أن سورة القدر كامنة في أوّل آية منها, فجاز تسمية السورة باسم الآية التي تجمع تفاصيلها. فالإمام يتكلم إذن من مقام الجمع حين يقول "من قرأ (إنا أنزلناه في ليلة القدر)" أي من تحقق بها على مستوى الجمع والوحدة العليا. وهذه رتبة أشرف وأعلى من رتبة النظر في تفاصيلها, لأن التفاصيل كثرة ودليل على نزول مرتبة المُخاطَب بالنسبة للمُخاطب من مقام الجمع الأعلى. كما أن الأحرف "كهيعص" و "حم" هي كلام أعلى من بقية الكلام التفصيلي, لأن التفاصيل كامنة بنحو أشرف في تلك الكلمات التامات المحيطات, ذكر ذلك الشيخ محيي الدين في كتابه عن أسرار الحروف.

ما العلاقة بين قراءة السورة وبين الجهاد الأصغر, إذ الجزاء الأول والثاني يجعل فضل القراءة كالجهاد الأصغر, سواء من حيث فعل القتال أو من حيث التعرض للقتل؟ الاشتراك في العلة. علّة الجهاد الأصغر عند المؤمنين هي "دفع عدو الله" أو "إعلاء كلمة الله". الدفع حين يتعرض المؤمنون للعدوان, وهم لا يتعرضون لذلك إلا لأن العدو يعاديهم لدينهم أو يريد سلبهم معيشتهم, وكلاهما فيه إرادة لإنهاء حياة المؤمن أو ردّه عن إيمانه. فالمؤمن يجاهد المعتدي حتى يحفظ وجوده في هذا العالَم ليحفظ وجود ذكر الله في العالَم. الإعلاء حين يسعى المؤمنون لنشر كلمة الله في الأمم, فيقف بوجههم أصحاب السلطة في تلك البلاد ويمنعونهم من التكلم بحرية أو التكلم مطلقاً مع الناس لإرادتهم استعباد الناس أو أطفال الأحياء والأجيال القادمة, فيحاربهم المؤمنون لتخليص الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد بواسطة اتباع عقلهم وإرادتهم بدون إكراه خارجي وحكم جبري. فالمؤمن يقاتل لأحد سببين: العيش والكلام. إما عيشه وعيش المؤمنين غيره في الدنيا, وإما فك القيود عن الكلام حتى يصل كلام الله لكل مكان. فغاية العيش هي قراءة كلام الله, وأشرف الكلام هو كلام الله, بالتالي علّة القتال هي قراءة القرءان, على النفس أو على الغير باطمئنان. القراءة على الغير هي التي عبّر عنها الإمام بقوله "يجهر بها صوته". والقراءة على النفس هي التي عبر عنها الإمام بقوله "من قرأها سرّا" لقوله تعالى "اذكر ربك في نفسك تضرعاً وخفية ودون الجهر من القول". وقال تعالى عن القراءة على الغير "وقرءاناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث". وعن القراءة للنفس "اقرأ باسم ربك الذي خلق..اقرأ وربك الأكرم". والقراءة على الناس هي القدرة على جمعهم وضم بعضهم إلى بعض لاستماع القرءان, ففي السعي للقراءة على الغير يوجد السعي لجواز تجمع الناس واستماع القرءان "على مكث" ويشير إلى الاطمئنان والأمان كما يشير إلى الدوام والوقت المتقطع مما يدل على سلامة الأحوال عموماً في البلاد ليتم هذا الأمر, وإلا فإن الخائف إما لا يقرأ على الناس وإما يقرأ بسرعة وعلى عجالة ودفعة واحدة ويفرّ بنفسه, فلا تتم القراءة على مكث "على الناس" أي كل الناس, كبيرهم وصغيرهم, رجالهم ونساؤهم, حرّهم وعبدهم, أبيضهم وأصفرهم وأحمرهم وأسودهم, لا تتم هذه القراءة إلا بتحرير الناس من كل قيد على

عقولهم وعلى تعلمهم وعلى إرادتهم حتى ينظر كل إنسان لنفسه ويعقل عن ربه, ولابد لهم من الأمان والاستقرار العام لذلك. فإذن قراءة القرءان جهاد وهي غاية كل جهاد. ولذلك قال تعالى "وجاهدهم به جهاداً كبيراً" أي بالقرءان. وأوّل الأعداء النفس التابعة للهوى.
ما علاقة قراءة القرءان بغفران الذنوب؟ الذنب إما فرع الجهل وإما فرع اتباع الهوى مع العلم وإما عدم ملائمة الظروف الخارجية للكفّ عن الذنب. تلك أسباب الذنب. أما آثاره, فلكي تزول لابد من معرفة مدى تلك الآثار ومواضعها ثم معرفة كيفية إصلاحها والقدرة على ذلك. والمغفرة تتم حين يزول جذر الذنب من القلب, وعدم مؤاخذة الله العبد بالآثار الخارجة عن قدرته على الإصلاح ويتم ذلك برؤية الله الصدق في العبد وإرادته لذلك لكن العجز الوجودي يعجزه, وكذلك حين يعمل العبد بأقصى ما يستطيعه لكي يمنع حدوث مثل ذلك الذنب منه أو من غيره وذلك بتعليم غيره مثلًا عن ذلك الذنب وأسباب وقوعه فيه وكيفية توقيه, أو حين يتخذ العبد من الإصلاحات ما يشاكل ويشابه الآثار التي ولّدها ذنبه الأول حتى يتم إصلاح الشبيه والنظير. فإجمالاً غفران الذنب يتضمن الصدق والعلم والقدرة والإصلاح. والصدق فرع نور صفاء القلب, والعلم نور كاشف عن الحقيقة, والقدرة نور يقهر العجز والحدود, والإصلاح نور يغير المفاسد, وكل تلك الأنوار هي أشعة نور الله الذي هو "نور السموات والأرض" بالمطلق. فحتى يتحقق الصدق والعلم والقدرة والإصلاح لابد من النور. والنور إنما هو من لدن الله تعالى لقوله "من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". وهذا النور هو الذي نزل في ليلة القدر. قال تعالى "ولكن جعلناه نوراً" وقال "واتبعوا النور الذي أنزل معه" وقال "جاءكم من الله نور". ونور القرءان هو النور الواحد الجامع لكل الكمالات والفضائل. فمن تحقق بالقرءان وبزغ فيه فجر نوره, ظهرت فيه أنوار الصدق والعلم والقدرة والإصلاح بأوسع معنى ممكن بحسب سعة وقدر الله فيه. فحقيقة غفران الذنوب لا تتم إلا بنور القرءان. ومن هنا دعا النبي صلى الله عليه وسلم "بأن تجعل القرءان ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همّي وغمّي". الحاصل: القرءان وسيلة الغفران. ولذلك قال الإمام "من قرأها عشر مرّات غفر له على نحو ألف ذنب من ذنوبه". ثم لو نظرت في القرءان من حيث تفصيله, ستجد أن فيه ما يؤدي إلى الصدق ويعلم العلم ويفتح باب القوة والقدرة ويهدي إلى طرق وكيفية الإصلاح, وقصصه وأحكامه وأمثاله وبيانه وسرّه يفتح كل ذلك بإذن الله تعالى.
إن الإمام لم يقل: يقرأها على الناس. لكن قال "يجهر بها صوته". فمن أين قلنا بأن المقصود بالجهر هو القراءة على الناس؟ لم نقصد حصر الدلالة, لأن الجهر يحتمل معنى الجهر مطلقاً حتى لو كنت في غرفة وليس معك إنسان في الظاهر, فأنت محقق لقول الإمام "يجهر بها صوته". لكن قرينة المقابلة بالقراءة السرية, وقرينة التشبيه بالشاهر سيفه في سبيل الله ومعلوم أن لا أحد يشهر سيفه في سبيل الله إلا إن كان أمامه شخص آخر, نعلم أن معنى الجهر يشمل القراءة على الغير.
"كالشاهر سيفه في سبيل الله" على عدو الله, فكيف تكون القراءة على أولياء الله من المؤمنين أيضاً كالشاهر سيفه في سبيل الله؟ لأن قراءة القرءان على أي إنسان هي مقاتلة لجهل وهوى وفساد ذلك الإنسان. لأن القرءان إما نور ينزل في ظلمات, إما نور يزيد المستنير نوراً بالتالي يكسر له حدود نوره ويجعله منفتحاً على أفق أعلى مما كان عليه, فالنور دائماً قتال لظلمة الجاهلية أو لظلمة المحدودية. ولذلك قال تعالى بإمكان حدوث قتال مع المؤمنين والإخوة في الدين كما في آية البغي "فأصلحوا بينهما" و "قاتلوا التي تبغي حتى تفيئ إلى أمر الله". فالصنف الأول أهل الصلح, والصنف الثاني أهل الحرب. أهل الصلح هم أهل النور المحدودين في نور معين, ويقاتلهم العالِم حتى لا يرضوا بهذا الحدّ. أهل

الحرب هم الذين مالوا إلى الظلمات وانسلخوا عن أمر الله في أمر ما, فيقاتلهم العالِم بنور القرءان حتى يفيئوا إلى أمر الله. القرءان سيف من نور. قال كعب بن زهير:

إن الرسول لنور يُستضاء به . مُهنّد من سيوف الله مسلولُ

وصاحب سيف القرءان مرّة يتّجه للغير, فيكون "كالشاهر سيفه في سبيل الله", ومرة يتجه لنفسه وعقله فيكون "كالمتشحط بدمه في سبيل الله" لأنه يسفك دم نفسه بذلك السيف فتموت نفسه الظالمة والمظلمة وتنبعث بحياة جديدة مستنيرة. القرءان هو الموت والحياة, الموت للحياة.

فضل قراءة السر على قراءة الغير كفضل المقاتل على القتيل. المقاتل قد ينتصر لكن تفتنه الدنيا والغنائم أو يرتدد عن دينه أو أي بلاء آخر ما دام في الدنيا, لكن القتيل في سبيل الله قد جاز القنطرة وفاز بالدرجة. فالذي يقرأ سرّا يكشف عن إخلاصه وصدقه وصحة إرادته, والقنطرة هي الصدق.

فضل آخر لقراءة السر أن الجهر إما أن يعبّر عن السرّ والقلب وإما أن لا يعبر. فإن لم يعبر فهو النفاق وصاحبه في الدرك الأسفل من النار. وإن عبّر فهو فرع والأصل هو السر, والأصل أفضل من فرعه والجوهر خير من مظهره. لذلك فضّل الإمام قراءة السر على قراءة الجهر.

لماذا "عشر مرّات" في قوله "من قرأها عشر مرات"؟ المقصود بالعشرة هو الكمال. العرش والكرسي وسبع سموات والأرض, تلك عشرة كاملة. هذا تفسير. والعلاقة بين العشرة والألف هي واحد إلى مائة. والحسنة بعشر أمثالها لفئة, أما لفئة أخرى فهي كسبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم. والذي يقرأها عشر مرات لأن الإمام قال له ذلك وصدق بوعد الإمام, تضاعفت حسنته, لأنه نال حسنة القرءاة وحسنة الإيمان والاتباع لولي الله. قال الشيخ محيي الدين في الفتوحات المكية, أن العالم على صورة الله, والعالم قائم بعشر معاني وهي المقولات العشر التي قال بها الحكماء, الجوهر والأعراض التسعة التي هي الزمان والمكان والكيف والكم والفعل والانفعال والملك والإضافة والوضع. وذكر الشيخ تأويل المقولات العشر في الحقائق الإلهية قال الشيخ ابن عربي {فما في العالَم شيئ لا يكون في الله، والعالم محصور في عشر لكمال صورته إذ كان موجوداً على صورة موجده؛ فجوهر العالَم لذات الموجد، وعرض العالَم لصفاته؛ وزمانه لأزله، وَمكانه لاستوائه، وَكمّه لأسمائه، وَكيفه لرضاه وغضبه، وَوضعه لكلامه، وَإضافته لربوبيته، وَ أن يفعل لإيجاده، وَأن ينفعل لإجابته من سأله. فعمل العالَم على شاكلته}. فالعشرة هي الكمال في معرفة الله ومعرفة تجلّيه أي العالَم. "من قرأها عشر مرات" لأن نور الله ظهر في عشر مقولات, سواء في الحق أو في الخلق. والألف نهاية العدد أي نهاية الحد, والحد هو العالَم, فالألف عبارة عن العالَم كله. فقول الإمام "غفر له على نحو ألف ذنب" يعني غُفرت له ذنوبه الكونية كلّها, فكل ما قام به من أعلى درجة في وجوده إلى أدناها يُغفَر له, لأنه "قرأها" أي جمع في ذاته حقيقة نور الله, ونور الله هو الحق الذي لو قذفه على باطل وظلمة لزهق وصار نوراً وحقّا, "من رآني فقد رأى الحق" لأنه لم يبق في ذاته إلا النور بفضل (إنا أنزلناه في ليلة القدر) فدعا النبي معبّرا عن حقيقته إذ لا يجوز الدعاء بغير علم بحقيقة الأشياء كما علّم الله نوحاً عليه السلام, فقال النبي "اجعلني نوراً". وفي سورة القدر أنوار المقولات العشر. الجوهر هو ضمير "أنزلناه" وهو النور. العرض هو "القدر". الزمان هو "ليلة القدر". المكان هو "مطلع الفجر" بكسر اللام, وهو كذلك كاف "أدراك" وهو الذي نزل عليه القرءان "على قلبك" وكذلك "من كل أمر". الكيف هو "سلام هي" وكذلك "أمر". الكم في "ألف شهر". الفعل "أنزلناه". الانفعال "بإذن ". الملك والإضافة "ربهم" و "الملائكة والروح" و"خير". الوضع في "أنزلناه". وعلى هذا النسق تأمل. فالمعنى: من قرأها عشر مرّات, في كل

مرّة يعرف فيها حقيقة كل مقولة من المقولات العشر الإلهية والكونية, فلا تبقى فيه كل ظلماته من حيث جذورها ومظاهرها.
لماذا قال الإمام "على نحو ألف ذنب" ولم يقل: ألف ذنب؟ قوله "على نحو" يجمع بين الدلالة على الألف وعلى ما دون الألف في آن واحد. وذلك لأن الإنسان قد يقرأ ولا يبلغ تمام القراءة, أو يقصّر في جهة ودرجة, فينقص نوره بقدر تقصيره وقصوره. لكن قد يتمّها فينال الألف كلّها.
ما فائدة قيد "من ذنوبه" في قوله "ألف ذنب من ذنوبه"؟ أي ذنوبه هو وليس ذنوب غيره. قراءتك تغفر ذنوبك, لا ذنوب غيرك. لأن المغفرة منبعها العقل, وعقلك لن يغير إلا نفسك لا نفس غيرك مباشرة, وتغيير نفس غيرك حتى لو كان بوسيلة عقلك إلا أن العامل الحاسم هو عقل ذلك الغير. فعلى كل إنسان تحمل مسؤولية نفسه وإعمال عقله وقراءة كلام ربّه, ولا يعتمد على أحد في ذلك لأنه لن ينفعه أحد ما لم يقرأ بنفسه. جاء رجل إلى الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير رضي الله عنه وسأله الدعاء له, فأجابه الشيخ ببيت شعر كان يردده كثيراً معناه "ما أشد الظلم في عالم الناس هذا, هم يذنبون ويريدون مني أن أعتذر لهم". هذا هو الأصل. كل إنسان يتحمل مسؤولية نفسه. "عليكم أنفسكم".
"يجهر بها صوته كان كالشاهر سيفه". فصوتك سيفك. والإشهار مأخوذ من قوله تعالى "شهر" في "ألف شهر". العقلاء يتحاربون بالأصوات أي بالكلمة, الجهلاء يتحاربون بالأسلحة, ولذلك يبغض أهل الله الحرب لأنه اضطرار إلى النزول إلى مستوى الجهلاء. ولذلك قال تعالى "وإن جنحوا إلى السلم فاجنح لها".
القراءة خير من القتال في سبيل الله فضلًا عن كونها خير من القتال في غير سبيل الله. القراءة خير من العبادة والاستغفار, فضلًا عن أن تكون خير من الغفلة والاستهتار. القراءة خير العمل, عند الله وبحكم العقل. ولذلك افتتح بالأشرف والأفضل وبدأ بالأعلى والأجلّ فقال سبحانه وتعالى لخاتم النبيين "اقرأ".
فإن قلت: لكن الإمام لم يخبر عن كون القراءة خير من إشهار السيوف في سبيل الله, لكن أخبر عن المماثلة "كالشاهر". أقول: الكاف للتمثيل بمعنى التشبيه وليست للمماثلة بمعنى المساواة. كيف والمقاتل في الحرب يحارب الأبدان, بينما المقاتل بالقرءان يحارب الأذهان, وتغيير الأذهان أعظم وأولى من ملامسة الأبدان وقتل الإنسان. ثم الإنسان قد يتشحط بدمه في سبيل الله مرة واحدة, بينما قراءة سورة القدر ممكن كل يوم ألف مرّة, وأجر ألف قتلة في سبيل الله خير من أجر قتلة واحدة-على فرض أن الكاف للمساواة في القيمة. ثم إن الجهر بالقراءة, والأولى منها تعليم أسرار السورة, يبقى بعد الإنسان ألف عام, بينما القتال والقتل في سبيل الله لا يكون إلا بقدر عمر الأبدان, وما يبقى خير مما يفنى. والقتال فيه سفك الدماء والتشبه بالأشقياء وتعاسة الشيوخ والأطفال والنساء, لكن القراءة فيها حفظ الدماء واتباع الأنبياء وسعادة الأمة جمعاء. ولكل هذا وغيره نعرف أن كل من يفضل شيئاً على قراءة القرءان ودراسته وتعليمه, سواء كان تحت مسمى "الجهاد" أو غيره, فهو جاهل على أقل تقدير, منافق طالب دنيا بالدين عادة. قال النبي صلى الله عليه وسلم مقالة قاطعة حاسمة "خيركم من تعلّم القرءان وعلّمه". وذكر الله خير من كل جهاد أصغر, بل جهاد هوى النفس خير من الجهاد الحربي الأصغر الذي يقوم بشبيهه قطاع الطرق والعصابات والمرتزقة. لا يقرأ ويعقل إلا أهل الله والأنوار, لكن قد يقاتل الظلمة والفُجّار من الأشرار. فيدل كل ذلك على أن الكاف في قوله الإمام "كالشاهر" و "كالمتشحط" لضرب المثال, فهو تنزيل للمعنى العالي وتقريبه للناس, ومن المعلوم أن نور الله ليس مساوياً لنور مصباح في فتحة حائط بالرغم من ورود الكاف "كمشكاة فيها مصباح". وإن حملنا الكاف في قول الإمام على

المساواة, فالمقصود الاتحاد في الجوهر, أي لأن الجوهر قد يتحد والدرجة تختلف, كما أن النور جوهر واحد لكن أين نور الشمس من نور الشمعة. وعلى ذلك, يكون "كالشاهر" و"كالمتشحط" أي أن الجوهر واحد في الحالتين, فلا تفضّلوا جوهر المقاتل والقتيل في سبيل الله على جوهر القارئ لسورة القدر وكلام الله. ثم يأتي الاحتمال الثاني في قراءة الكاف, ومع القرائن السابقة وغيرها, ليدل على علوّ درجة القارئ على المقاتل والقتيل. فإن نظرت إلى الجوهر كان القارئ كالمقاتل والقتيل, وإن نظرت إلى الأعراض فالقارئ خير من المقاتل والقتيل, بالتالي الوزن بالقسطاس المستقيم يقضي بأفضلية القارئ على المقاتل والقتيل.

أي فضل للجهر بقراءة سورة القدر إن لم يكن ثمة إنسان ليستمع لتلك القراءة؟ الجواب: يُسمع الإنسان بدنه, ويسمع الطبيعة من حوله, ويسمع الملائكة والجن, وكذلك يسمع لقراءته كل أولياء الله من الروحانيين ورجال الغيب وممن للقارئ صلة بهم كما أن الذي يسلم على النبي يبلغه سلامه كذلك الذي يقرأ كلام الله يبلغ ذلك الكلام أهل الله إذ هم أهل القرءان فتصل لأرواحهم قراءة كل قارئ مستنير من أهل الله فتكون كالنفقة العامة والسلام والدعاء وإهداء ثواب الأعمال الصالحة لهم, وأهم من كل ذلك, يسمع الله تعالى له, إذ قال النبي صلى الله عليه وسلم "ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت يتغني بالقرءان يجهر به". لاحظ ذكر الصوت والجهر بالقرءان هنا, وذكر الإمام للصوت والجهر بالقرءان هناك. وإن كان الله يعلم السر وأخفى, لكنه يعلم أيضاً الجهر من القول. ولكل حضرة حضور. فحضرة الجهر غير حضر السر غير حضرة الأخفى من السر. والقرءان قول, فلابد للإنسان الكامل من قول القرءان جهراً وسرّا وفي ما هو أخفى من السر. ولله سماع خاص في كل حضرة. والحمد لله رب العالمين.

..-..

٢-عن جعفر الصادق عليه السلام في العوذة وهي التي يتعوذ بها من السوء, قال (تأخذ قُلّة جديدة, فتجعل فيها ماء, ثم تقرأ عليها (إنا أنزلناه في ليلة القدر) ثلاثين مرّة, ثم تعلّق وتشرب منها وتتوضأ, ويزداد فيها ماء إن شاء).

الحديث مبني على المناسبة واتصال المراتب ببعضها وفاعلية الأعلى في الأدنى وانفتاح الطبيعة على الفعل الإلهي والروحي.

وهذا بيان المناسبة: العوذة من التعوذ, وهي التوسل بالأقوى لدفع سوء عن النفس. وأعظم الوسائل القرءان لأنه نور الله للعالَم. ومن السوء الجهل, وخبث النفس, والأضرار المبصرة وغير المبصرة التي تحوم في الهواء والأجواء والبيئة. فترى الحديث الجعفري الشريف يشرح الاستعاذة ويجعلها مناسبة للعوذة.

فقوله (تأخذ) عبارة عن التوسل بالغير. لأن القوي في نفسه لا يتوسل لغيره. والغير إن كان غيراً مطلقاً لا يمكن التوسّل به, بل لابد من مناسبة وصلة ذاتية وسنخية من وجه حتى يصح التوسل لأنه توصّل ووصل. فقوله (تأخذ) دليل على أنك لا تجد القوة في نفسك على دفع ما تكره, فأنت عاجز من هذا الوجه. لكن من وجه آخر أنت قادر, لذلك قال لك (تأخذ) أنت ستأخذ. فأنت عاجز قادر في آن واحد من وجهين مختلفين. عجزك يذكرك بعبوديتك له, وقدرتك تذكرك بخلافتك عنه به.

وقوله (قُلّة) ولم يقل: كوزاً أو إناءً. فلا يصح اختزال تفسير الكلمة في أحد معانيها فقط إن كان المعنى يمكن التعبير عنه بواسطة كلمة أظهر منها, لا يصح ذلك في كلام الفصيح. القلة تعني أعلى الشيء وقمّته, وتعني الإناء من الفخار الذي يشرب فيه. نعم قد ترى أن القلة هي الإناء من الفخار, فتكون بتلك الكلمة قد جمعت بين معنى الإناء وخصوصية الفخار, على عكس لو قلت "إناء" فقط لكان المعنى أعم من كونه الإناء المصنوع من فخار. إلا أن الأظهر هو اشتمال القلّة على معنى الإناء الفخاري ومعنى أعلى

الشيء وقمّته. لماذا؟ لأن تأويل القلة هو القلب. وفي القلب معنى الإناء, ومعنى الأعلى والقمّة من حيث أنه أعلى ما في الإنسان وقمّة قيمته فيه "إلا من أتى الله بقلب سليم" و "جاء بقلب منيب".
فقوله (جديدة) كتخصيص للقلّة, أي أن يصير قلبك جديداً. وهذه مقدّمة عملية الاستعاذة من كل ظلمة وسوء التي يشرحها الإمام في الحديث. القلب القديم لا يصلح, وما هو القلب القديم؟ هو القلب الجاهلي, ففيه النجس والرجس والخبث. وما جدّة القلب؟ أن تنسى ما مضى, وتنخلع عن الصور والقيم والتقليد, وتتخلى في غار حراء, وهو الغار الذي يقع خارج بلد عاداتك وتقليدك ومجتمعك. ثم تصعد عليه وذلك رمز النظر العمودي, أي تصعد إلى الأعلى في نظرك ولا تقتصر على النظر الطبيعي والمادي والهمّ السفلي والاقتصار على الالتفات إلى الأسباب الظاهرية. ثم تجلس في الغار الصغير المنفتح على السماء, وصغره يرمز إلى اقتصارك على الضروري من أمور المعيشة حتى تتفرغ للتذكر والتفكر والتأمل والتعقل, وانفتاحه على السماء يرمز إلى لانهائية غايتك, بمعنى أنك قابل بصورة لانهائية قد إمكانك وسعتك الوجودية ولا تسعى نحو قيد معين أو شيء خاص تحد نفسك فيه, بل كل ما هو حق وسام فأنت قابل له وناظر إليه. فجدّة القلب في التجرّد عن القديم والانفتاح على اللانهائي والوعي الحاضر العميق. لابد من قلة جديدة.
ثم بعد أخذ القلة الجديدة, يقول الإمام (فتجعل فيها ماء). الماء هو الذكر والفكر. الذكر هو الماء العذب, الفكر هو الماء الأجاج. وماء البحر الأجاج أيضاً طهور كما قال النبي صلى الله عليه وسلم عن البحر حين سُئل عن الوضوء "هو الطهور ماؤه". فقد يجوز وجود ماء البحر أيضاً, وإن كان الأفضل هو الأخذ بالماء العذب لتحقيق باقي الحديث إذ يأمر الإمام بالشرب منه أيضاً وشرب الماء المالح من الأذى, وإن كان من الممكن التوضؤ به. فالأفضل هو الماء العذب, أي الاقتصار على الذكر. لأن الذكر أيضاً وسيلة لحصول الأفكار النورانية الحقيقية المباشرة الحدسية, حتى لو لم يتصنع التفكير ويتقيد بالعملية التفكرية الذهنية الطويلة المجهدة غير المعصومة وغير المسددة عادة والتي تتاخم الهوى إن لم تهوي فيه فعلًا في معظم الحالات, والهوى يضل عن سبيل الأفكار الحقيقية. فالذكر فيه ذكر وفكر, لكن الفكر ليس فيه الذكر عادة وليس بالضرورة أن يوجد فيه الصواب والعدل والإحسان. ومن هنا قال بعض الأولياء أن عمل النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء كان ذكر الباقيات الصالحات الخمس "سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله".
تجديد القلب ليس بالذكر, لكن بالإرادة والتخلي والقبول. ثم تجعل ماء الذكر في قلبك. وبعد ذكر الله والأسماء الحسنى, وهو المستوى المتعالي, يستعد القلب للتنزل وقبول النور المتجلي, ولذلك قال الإمام بعد جعل الماء فيه (ثم تقرأ عليها "إنا أنزلناه في ليلة القدر"). فالماء تعالي, والقراءة تجلي. ولذلك تلاوة "بسم الله الرحمن الرحيم" وهي الماء تسبق تلاوة "اقرأ باسم ربك الذي خلق".
تقرأ السورة (ثلاثين مرّة) لماذا؟ بعدد كلمات السورة. السورة من ثلاثين كلمة, والواو مرتبطة بكلمتين "وما", "والروح". والإمام لم يعدّ الواو ككلمة مستقلة, وهذا أصل في الباب, ففي عدّ كلمات السورة يتم احتساب الواو كجزء من الكلمة اللاحقة لها إذ الواو لا تأتي إلا وبعدها شيء ظاهر أو ضمني. الواو حرف الجمع, والجمع لا يكون إلا بين المعاني والأمور والأشياء. الواو حرف العقل. ولذلك حتى كلمة "واو" تدل على ذلك الجمع, فالواو الأولى والواو الأخيرة في طرفين والألف في الوسط بينهما مثل الرابط, وكون الطرفين من حرف واحد يدل على وجوب وجود مناسبة ذاتية بين الطرفين حتى يصح الربط بينهما, والرابط الأعلى بين كل شيء هو الألف أي الواحد الحق سبحانه "وهو معكم أينما كنتم". "و" في هجاء

"واو", تدل على الشيء. "ا", فيها تدل على الحق. ثم وردت الواو الجامعة في كلمتين من سورة القدر: "وما" وهو حرف النفي, ويدل على العدم. "والروح" وهو شيء ثابت, علوي, قدسي, نوراني, أي وجودي. فمرة ارتبطت بكلمة نفي ومرة بكلمة إثبات, مرة بكلمة عدم ومرة بكلمة وجود. وكذلك الواو تربط بين المعاني المعدومة أو المعاني الموجودة. إذ قد تعطف المعدومات على بعضها البعض كما قد تعطف الموجودات على بعضها البعض, وكل ذلك بالواو. فالواو حرف عطف, يعطف على كل شيء ويجمعه بشبيهه وقرينه ويحكم الصلات بينهما.
الأصل الثاني المستفاد من قراءتها (ثلاثين مرة) هو أن الإمام يفيدنا بأن بركة السورة تظهر بقراءتها بعدد كلماتها. وهذا أصل عام فاظفر به واحمد الله. ومن التناسب أيضاً ما سبق وبيّناه عند الحديث على الثلاثين في الشهر, وذلك أن الثلاثين ترمز على تمام الشهر القمري والقمر هو القابل, فالثلاثون عبارة على تمام القابلية وتمام ظهور الشيء في الشيء. وكذلك هنا, القراءة ثلاثون مرة تفيد تمام ظهور بركة السورة في ماء القلة الجديدة. وأما تطبيق جوهر هذا المعنى, فهو أنه عليك بقراءة السورة القرءانية حتى تفهمها تمام الفهم, بغض النظر عن العدد الكمّي لمرات القراءة. فالبركة الغيبية غير المعرفة الشهادية, البركة الغيبية تكون بقراءة السورة بحسب عدد كلماتها, المعرفة المشهودة للقلب تكون بقراءتها حتى يشهد القلب معانيها وتنكشف له أسرارها. الثلاثون تدل من وجه على الكمية, وتدل بذلك على البركة , وتدل من وجه آخر رمزي على التمامية, وتدل بذلك على المعرفة. ونجد هنا أيضاً أصل تكرار الدرس والإعادة الذي أخذ به العلماء, فكان بعضهم يعيد الدرس خمسين مرة وبعضهم سبعين مرة وبعضهم يزيد وينقص عن ذلك. والحقيقة أن لا تكرار بمعنى المساواة في أجزاء المُكَرَر, لأن المرة الثانية التي تقرأ فيها النص أو الدرس لن يكون هو هو نفس الدرس بالنسبة لك حين قرأته أول مرة, بل سيكون أظهر وأيسر ولو بقدر حبة خردل.
قال الإمام (ثم تعلّق وتشرب منها وتتوضّأ). تعلّق في الكتب, لأن تعليق القلة يشير إلى ظهورها, وكذلك القلب لا يظهر إلا في الكتب. ولذلك قيل "علّق" في الدرس, أيضاً. أي بعد حصول التجديد والماء والقراءة, سيبدأ قلبك يفيض بالعلم والإيمان, فماذا تفعل؟ (ثم تعلّق) أوّلًا. فتحفظ كل ما يرد عليك وتكتبه قدر إمكانك. (وتشرب منها) بقراءة الكتب والاستفادة مما انفتح لك.في تغذية نفسك (وتتوضأ) كلما احتجت بحدوث حادث ما تحتاج معه إلى فكرة أو كلمة, فترجع إلى ما انفتح لك في قلبك وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم لذلك الطاهر القلب "استفت قلبك". ثلاثة أعمال: التعليق والشرب والوضوء. أي الكتابة والاستفادة والإجابة. كل ذلك من أسرار سورة القدر وقوّتها.
(ويزداد فيها ماء إن شاء). لأن خير سورة القدر لا حد له. إذ في كل عام ليلة القدر وتنزل جديد وتجديد, ولاحظ ارتباط معنى القلة الجديدة بفكرة المجدد التي سبق وأن شرحناها. ماء السورة لا حد له, ما شاء الله. هذا وجه. وجه آخر هو أن قلب العارف الذي فيه ماء سورة القدر, كلما دخله شيء جديد من خارج كلما اختلط بماء قلبه فيصير الماء الخارجي كالماء الباطني, أي طاهراً مقدساً مباركاً. وهكذا العارف, مهما حصل في قلبه, صار له معنى وحكمة ورأى من حقائقه ما شاء الله "فأينما تولوا فثم وجه الله". والشرط هو أن يبقى في القلة ماء حين يزداد فيها, وكذلك في التأويل أن يكون في القلب نور وقراءة سورة القدر وبركة القرءان شرط حتى يصير كل ما يسمعه ويراه ويفكر فيه أيضاً فيه من ذلك النور والخير.

(تعلّق) في محيطك, لأن تعليق القلة يكون عادة في البيت خارجك, فيشير إلى حضور القلة المباركة في المحيط والبيئة من حولك. (تشرب) تشير إلى داخلك, لأن شرب الماء هو دخوله في فمك ومعدتك. (تتوضأ) تشير إلى خارجك, أي سطح بدنك, لأن الوضوء هو غسل الوجه والأيدي ومسح الرأس والأرجل, فيتعلق بسطح البدن وأطرافه, بينما الشرب يتعلق ببطن البدن وأعماقه. فالمعنى: أينما حضرت تلك القلة حصلت البركة, فاجعلها في محيطك وخارجك وداخلك, لقول المسيح "اجعلني مباركاً أينما كنت" لأنه كلمة الله وروح منه كالقرءان من هذا الوجه. ولو لم تكن المنفعة إلا في الشرب والوضوء, لقال الإمام "ثلاثين مرة, ثم تشرب وتتوضأ منها". وكان معنى التعليق المجرد مفهوماً أو ضرورياً وداخلًا في المقصود بدون الحاجة لتخصيصه بالذكر, إذ من البديهي أنه لن يستطيع أن يشرب منها ويتوضأ إلا إن حافظ على وجود القلة عنده. والإمام مُقدَّس عن حشو الكلام. فقوله (تعلّق) فيه معنى وحكمة خاصة لا تنكشف بحذفها.

...-...

٣-عن جعفر الصادق عليه السلام قال "من قرأ (إنا أنزلناه في ليلة القدر) في فريضة من فرائض الله نادى مناد: يا عبد الله, غفر الله لك ما مضى فاستأنف العمل."

الحديث شرط من شقّين, وجزاء مناسب له من شقّين, كل واحد يقابل الآخر, وحكم فيه علم مبطّن.

أما الشرط فقوله عليه السلام "من قرأ (إنا أنزلناه في ليلة القدر" الشق الأول, "في فريضة من فرائض الله" الشق الثاني. وأما الجزاء فقوله عليه السلام "نادى مناد يا عبد الله" الشق الأول, "غفر الله لك ما مضى" الشق الثاني. وأما الحكم فقول المنادي "فاستأنف العمل" والفاء فيه وسياق الحديث وذكر سورة القدر هي العلم المبطّن وتحديد ماهية العمل.

العلاقة بين الشرط والجزاء في الشق الأول هي أن إقامة فريضة الله دليل على العبودية لله, لأن الفريضة عبودية خالصة, بينما النافلة-التي يقوم بها العبد بإرادته وإنشائه- فإنها وإن كانت بإذن الله لكن لأن للعبد مدخل في إنشائها وبإرادته قام بتحديدها, فإن فيها شيء من الربوبية. بينما الفريضة, الله حدد أمرها وما على العبد إلا إقامتها. ولذلك الحديث لا يجعل كل من قرأ سورة القدر في أي صلاة وأي وقت, بل فقط "في فريضة من فرائض الله". وقال "من فرائض الله" حتى يتضح المعنى ويتخصص العام, إذ لو قال "في فريضة" وسكت, لاحتمل المعنى تلك الفرائض التي يفرضها الإنسان على نفسه, لكن حين قال "فريضة الله" كان المعنى: تلك الفريضة التي يفرضها الله على عبده. فلما استجاب الله لنداء ربه, وأقام فريضته, واتبع شرع الله باسمه الجامع "الله", كان الجزاء من صنف العمل "وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان", وذلك الجزاء هو "نادى مناد: يا عبد الله". أن يناديك المنادي من لدن الله, ويسميك باسم عبد الله, هذا جزاء إقامتك لفريضة الله. وأشرف أسماء الإنسان "عبد الله", إذ عبوديتك له هي الشيء الوحيد الذي تستطيع تقديمه له والتقرب إليه به, أما ما سوى ذلك فهي كمالات وصفات واردة منه عليك.

العلاقة بين الشرط والجزاء في الشق الآخر تبين أن قراءة سورة القدر تؤدي إلى مغفرة ما مضى. من أين جاء هذا؟ من قول النبي صلى الله عليه وسلم "الإسلام يجبّ ما قبله". فإن الإسلام واتباع محمد رسول الله هو في سورة القدر وقراءتها. فتجديد الإسلام بقراءة سورة القدر, كما أن تجديد دين الناس يكون بدارسة وفقه سورة القدر حقيقتها التكوينية ومظاهرها الإنسانية. "فاستأنف العمل" بناء على عبوديتك لله والحقائق الواردة في ومن سورة القدر. لأنك أقمت فريضة الله فقد جددت قولك "أشهد أن لا إله إلا الله", ولأنك قرأت بسورة القدر التي نزلت على محمد رسول الله فقد جددت قولك "وأشهد أن

محمداً عبده ورسوله". ومما يتفرع عن ذلك: حين يريد شخص الدخول في الإسلام, فعليه بدراسة سورة القدر وتعلمها, والدخول في الإسلام يكون بقراءة سورة القدر في فريضة من فرائض الله.

مغفرة ما مضى تدل على أن الذنوب طارئة على نفس الإنسان. فالأصل الطهارة. وكل طارئ عارض يكشف عن سبب عارض أنتجه, والسبب العارض لا يبقى إلا ببقاء ما أقامه. والذنوب فرع الظلمات, فلو أشرق النور لذهبت جذور الذنوب بالتالي تعود الطهارة, كما أن الأوساخ على البدن لأنها طارئة تزول بالماء.

كيف تنشأ الذنوب؟ من الإرادة. الإرادة إما أن تتبع إرادة وإما أن تُنشئ الشيء بنفسها. فإن اتبعت إرادة الإنسان إرادة شيء آخر غير نفسه, فهذا الغير يحتمل أن يكون ظلمانياً أو نورانياً, كالذين اتبعوا أمر فرعون أو أمر موسى مثلًا. وحين تُنشئ الإرادة عملًا, فإما أن تكون مبنية على علم وإما مبنية على جهل. فالإرادة إما تتبع الغير وإما تتبع العقل, بإحدى الاعتبارات التحليلية. فانظر في نفسك وكل ما تريده. وستجد إما أنك اتبعت عقلك وإما اتبعت إرادة غيرك, ولا ثالث. بأوسع معاني العقل والغير. في الحديث الجعفري, يوجد سبيل إصلاح الاحتمالين. فمن حيث اتباع العقل قال الإمام "من قرأ (إنا أنزلناه في ليلة القدر)" أي خذ علمك وعقلك من نور هذه السورة. وبذلك يكون عقلك نورانياً فتستنير إرادتك وتخلص نيتك "إنا أنزلناه قرءانا عربيا لعلكم تعقلون". ومن حيث اتباع الغير قال الإمام "في فريضة من فرائض الله" أي اجعل إرادتك موافقة لإرادة الله وكل من هو من لدن الله, فقط لا غير, والله نور ومن كان من لدن الله كان نوراً بالتالي تستنير إرادتك حتى لو اتبعت غيرك "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم". وحيث أن الإرادة تبقى نجسة بقدر ما كان العقل نجساً بما فيه, أو بقدر ما كان العزم معقوداً على اتباع الأنجاس, فلو تطهر العقل بالمعرفة وانحل العزم الأول وصار الإنسان مبايعاً لأهل الله في الطريقة والشريعة, فالنتيجة هي تحقق المغفرة كما وعد الله ورسله.

لماذا لم يحدد الإمام ما هو العمل؟ لأن عبد الله الطاهر المستنير لا يحتاج إلى ذلك. فشريعته هي "استفت قلبك", وطريقته هي "من يؤمن بالله يهد قلبه", ومصيره هو "ومن يتوكل على الله فهو حسبه". واستئناف العمل مرتبط بحصول النداء بالعبودية وتحقق المغفرة التامة, فيتحدد المعنى بما بُني عليه.

...-...

٤-قال النبي صلى الله عليه وسلم (من قرأ هذه السورة, كان له من الأجر كمن صام شهر رمضان. وإن وافق ليلة القدر, كان له ثواب كثواب من قاتل في سبيل الله. ومن قرأها على باب مخزن, سلّمه الله تعالى من كل آفة وسوء إلى أن يُخرج صاحبه ما فيه).

الفضائل الثلاث مبنية على قراءة سورة القدر, فذلك الشرف راجع أيضاً بدرجة ما على جنس القراءة ذاته, إذ هو باب ذلك كلّه ووسيلته. وكذلك راجع إلى القرءان, الذي هو موضوع القراءة. هذا من باب الإجمال. أما التفاصيل المذكورة فمختصة بقراءة سورة القدر.

الفضل الأول (كان له من الأجر كمن صام شهر رمضان) و الفضل الثاني (وإن وافق ليلة القدر كان له ثواب كثواب من قاتل في سبيل الله) لم يكرر النبي صلى الله عليه وسلم فيهما فعل "من قرأ", لكنه في الثالث قال (ومن قرأها) لماذا؟ لأن الأول والثاني يرجعان إلى مبدأ, بينما الثالث له مبدأ آخر. الأول والثاني مبني على فكرة الأجر والثواب, أي هو شيء تريده من أجل نفسك. لكن الثالث مبني على فكرة التأثير في الكون, أي شيء تريده من أجل الكون ونفسك. فالأول مبني على الحساب في الآخرة, والآخر مبني على التأثير في الدنيا بصورة أساسية إذ إخراج ما في المخزن يوحي أيضاً بعمل فاضل له أجر أخروي لكنه مبهم في الحديث والمقصود الظاهر من القراءة هو تسليم المخزن من كل آفة وسوء

إلى أن يُخرج صاحبه ما فيه. فسورة القدر نافعة للآخرة ونافعة للدنيا. هي وسيلة تحصيل الأجور العالية في الآخرة, وتحصيل السلامة التامة في الدنيا, والمطلب الأخروي هو الدرجة كما أن المطلب الدنيوي هو السلامة.

على ماذا تدل المساواة بين أجر قراءة السورة وبين صيام رمضان أو القتال في سبيل الله؟ تدل على أن جوهر الأعمال واحد بينما ذلك الجوهر يظهر في أعمال مختلفة, ولولا هذه الحقيقة لما كان ثمة وجه معقول مقبول للمساواة بينهما ولخرج الأمر من الحكمة إلى الاعتباطية وربط أشياء غير مترابطة وهو أمر ممتنع بالنسبة لمنزل القرءان جل وعلا. كما أن الاسم الإلهي واحد لكن له تجليات مختلفة, وكما أن الحرف العربي واحد له تعلقات مختلفة وتأثيرات متعددة بحسب موضعه في الكلمة والجملة, وكما أن النبي واحد لكن له مقامات مختلفة ووظائف متعددة وشخصيات كثيرة بحسب موقعه الوجودي والأسري والسياسي وما أشبه, كذلك الجوهر واحد ومظاهره مختلفة.

قراءة سورة القدر وصيام شهر رمضان, ما العامل المشترك والجوهر الأعلى الموحّد بينهما؟ إما أن كلاهما يُظهران نفس المعنى, أو كلاهما وسيلة لنفس الغاية, أو لكلاهما نفس الصورة, بهذا تجتمع الأمور. أما أن يكون لكلاهما نفس الصورة, فأمر ممتنع بداهة, إذ أي فعل قراءة السورة من ترك الطعام والنكاح مثلًا. وأما أن كلاهما يظهر نفس المعنى, فما معنى قراءة سورة القدر؟ معناه معرفة حقيقة الإنزال وتذكره. وما معنى صيام شهر رمضان؟ معناه الاستعداد لنزول القرءان وتذكر واقعة نزوله. القراءة فيها استعداد وإعداد وتذكر لحقيقة الإنزال الإلهي النوراني, كذلك صيام شهر رمضان يُظهر نفس المعنى وله نفس الغاية من هذا الوجه. حين تقرأ السورة أنت لا تأكل ولا تنكح, وتسخر وقتك للقرءان, وتشعر بالظمأ له وترغب في الارتواء منه, فأنت كالصائم من هذا الوجه. فغاية شهر رمضان هي قراءة سورة القدر, لأن فضل رمضان مقترن بحقيقة الإنزال كما قال تعالى "شهر رمضان الذي أنزل فيه القرءان". وفي القدر أنت تقرأ حقيقة "أنزل فيه القرءان" المقترنة بشهر رمضان.

ما العلاقة بين قراءة سورة القدر في ليلة القدر وبين القتال في سبيل الله؟ القتال في سبيل الله يجعلك من الشهداء بالقوة, والقتال مبني على أن تكون "كلمة الله هي العليا" أي تحرير القرءان من الطغيان حتى ينتشر بين بني الإنسان, فالقتال في سبيل الله يعني أنك تشهد بأن القرءان من لدن الله وتعمل له, كذلك قراءة سورة القدر هي عمل للقرءان وإن وافقت ليلة القدر كان المعنى هو تحصيل المشاهدة لحقيقة نزول القرءان, فمن شهد ليلة القدر علم أن القرءان من لدن الله وملائكته شهوداً وذوقاً وتحقيقاً وعلماً حضورياً يقينياً. فقراءة سورة القدر في ليلة القدر مثل القتال في سبيل كون كلمة الله هي العليا, كلاهما مبني على شهود الحق والعمل له. وبالقراءة في ليلة القدر تقتل هواك بالوحي وظلمات شكك وجهلك بنور العلم واليقين وتقتل اختلاف الناس بالهدى الحي من لدن الحي سبحانه وتقتل التحريف بالتأويل الصادق والتفسير الدقيق لكلام الله وشرع الله. قراءة القرءان قتال في سبيل الله من حيث التأويل والغاية والمقاصد العامة.

(ومن قرأها على باب مخزن, سلمه الله تعالى من كل آفة وسوء إلى أن يُخرج صاحبه ما فيه) أي يُسلّم الله ذلك المخزن وصاحب المخزن. ما العلاقة بين تسليم المخزن وبين قراءة سورة القدر؟ لأن كتاب الله مخزن, وسورة القدر هي باب ذلك المخزن إذ من لم يعرف ويؤمن بحقيقة الإنزال من لدن الله فالقرءان يصير مثل أي كتاب بشري آخر "إن هو إلا قول البشر سأصليه سقر". فسورة القدر باب مخزن كتاب الله. وصاحبه هو النبي وورثته صلى الله عليه وسلم. وإخراج ما فيه هو تعليم حقائقه "إنما بعثت معلما"

أي منفقاً من مخزن القرءان. وقد سلّم الله نبيه وسلّم الرسالة حتى بلغت غايتها وأخرج ما فيه إلى الناس فقال تعالى مصدّقاً لذلك "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" وقال تعالى "ولا تعجل بالقرءان من قبل أن يُقضى إليك وحيه" وهذه الآية رقمها 114 من سورة طه, وانقضى الوحي القرءاني للنبي عند 114 سورة. الصحف المشتملة على الأحرف هي باب المخزن وما في المخزن هو تلك الأحرف ومعانيها. فمن قرأ سورة القدر على كتاب يريد نشره سلّمه الله تعالى حتى ينشره هو أو من يصير صاحباً للكتاب من بعده حتى يتم الإخراج. التسليم من كل آفة وسوء هو في معنى الحفظ, والحفظ عدده خمسة إذ هو من خصائص الخمسة, ولذلك سورة القدر من خمس آيات, فهي بأحرفها وعددها لها قوة الحفظ من لدن الحفيظ جل وعلا "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" (لاحظ أحرف "الذكر" خمسة. وكذلك "نزلنا" خمسة. وأما الشدّة في الذال والزين, فتشير إلى حرف مخفي وهو موازٍ للبسملة في السورة). لماذا "آفة وسوء"؟ لأن الشيء يفسد إما بشيء من داخله أو بشيء من خارجه, فالسلامة تكون باثنين, ولذلك ذكر كلمتين "آفة وسوء".
(كان له ثواب كثواب من قاتل) المساواة جوهرية وليست صورية. وإلا فللصورة أجر مختص بمن قام بها لا يناله من قام بصورة أخرى وإن نال ذلك الجوهر بفضل الاشتراك المعنوي بينهما. فالقارئ والصائم والمقاتل, يشتركون في جوهر وعليه ينالون ثواباً معيناً, لكن فضل القراءة من حيث خصوصيتها ليس كفضل الصيام من حيث خصوصيته, ولذلك وردت فضائل للقراءة مثل "خيركم من تعلم القرءان وعلمه" ولم يقل: خيركم من صام رمضان, مثلًا. وفي الصيام قال الله في الحديث القدسي "كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي" فذكر فرقاً بين الصيام وغيره من الأعمال. فمن وجه يوجد اشتراك ومن وجه يوجد اختلاف بين الأعمال. حين يتحدث النبي من جهة الاشتراك تجد أحاديث من قبيل موضوعنا الآن أو من قبيل جعل أجر الجالس بعد صلاة الفجر والذاكر حتى تطلع الشمس في الحديث كمن له أجر حجة "تامة تامة تامة". لكن حين يكون الحديث من جهة الاختلاف تجد لغة التفريق والتمييز والمفاضلة والأولويات والخصوصيات. لا ينبغي للعالم تغليب طرف على طرف, ولا وجه على وجه, ولا إلغاء جهة من أجل إثبات جهة أخرى. فالذي يمتنع عن الصيام مثلًا بحجة أنه يقرأ, أو الذي يرى أن الصيام مساو للقراءة من كل وجه فلا يرى فضلًا للعلماء الذين يقضون ليلهم ونهارهم في العلم على الذين يحرمون أنفسهم الطعام والنكاح لساعات معدودة في بعض أيام السنة, كل أولئك في ضلال وغواية ولم يبلغوا مبلغ الرجال ويفوزوا بالهداية.

...-...

٥- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "من قرأها كان له يوم القيامة خير البرية رفيقاً وصاحباً. وإن كُتبت في إناء جديد ونظر فيه صاحب اللقوة شفاه الله تعالى".
للقراءة فضل. وللكتابة والنظر في المكتوب فضل. وهذا يدل على أن القرءان ليس مجرد كلام مقروء بل كلام مكتوب. فهو ظاهر باللسان والقلم.
الصحبة والرفقة بالقراءة. فمن قرأها كان من عداد الرفاق والصحابة. لكن من حيث الباطن "يوم القيامة". فقراءة القرءان صحبة روحانية للنبي صلى الله عليه وسلم. فكل أهل القرءان من الصحابة الحقيقيين.
الرفقة من الرفق, والمعنى أن النبي يكون له رفيقاً وبه رفيقاً, لأن من رفق به النبي رفق به الله تعالى. ومن صحبه النبي كان مع النبي, إذ الصحبة هنا فيها معنى الرعاية والعناية كما قال تعالى عن الكفار "ولا هم منا يُصحَبون".

قراءة القرءان هي يوم القيامة.
الإناء الجديد هو النفس الطاهرة كما مرّ, والكتابة فيها هي مصداق "ن والقلم وما يسطرون" أي يسطرون على قلبك بدليل ما بعدها "ما أنت بنعمت ربك بمجنون" بسبب نزول الذكر عليك لقولهم "يأيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون". اللقوة هي ميل الشق إلى جهة, أي تشوه في الوجه وميل عن الصراط المستقيم, فالنظر في الكتاب يُجمّل الوجه ويجعله معتدلًا سليماً ويجعل الفم قادراً على النطق باستقامة وسلامة, وذلك من فصاحة أهل القرءان, وكل ما سوى ذلك من الأمراض التي يشفيها الله بواسطة الكتاب المنير. فالخط من الطب الإلهي. والنظر في الكتب شفاء.

...-...

٦-قال الصادق عليه السلام "من قرأها بعد عشاء الآخرة خمس عشرة مرة, كان في أمان الله إلى تلك الليلة الأخرى. ومن قرأها في كل ليلة سبع مرات أمن في تلك الليلة إلى طلوع الفجر. ومن قرأها على ما يدّخر ذهباً أو فضّة أو أثاث بارك الله فيه من جمع ما يضرّه. وإن قُرئت على ما فيه غلّة نفعه بإذن الله تعالى".
أمان وبركة وحفظ ونفع. وأما الشروط الخاصة التي ذكرها الإمام فمن العلم اللدني الذي لا يطلع الله عليه إلا خواص عباده. وكل ذلك "بإذن الله تعالى". وكله من روحانية القرءان, لأن الروحانية سبب الأمان والبركة والحفظ والنفع عموماً. ولها سلطان على الزمان "إلى تلك الليلة", وعلى الأشياء "ما يدّخر", وعلى الكيفيات "ما فيه غلّة". والعدد له سر, ولذلك ورد خمس عشرة مرة وسبع مرات, لأن الزمان له عدد كما قال تعالى "لتعلموا عدد السنين" وقال "والشمس والقمر بحسبان", ففي أول فقرتين المتعلقة بالأمان لليلة أو إلى طلوع الفجر, وهما من الزمان, ذكر الإمام القراءة بعدد معين. أما فيما سوى ذلك, كالحفظ والبركة والنفع, فلم يذكر في هذا الحديث أي عدد مما يفيد أن القراءة مرة واحدة قد تكفي. فحسن العالَم, سواء من حيث زمانه أو أشياءه أو كيفياته, إنما يتم بحضور القرءان فيه وقراءتنا للقرءان فيه وعليه. القراء أسعد الناس بالعالَم وبما وراء العالَم.
لن نطيل بعد ذلك في الشرح وقد نكتفي بذكر الرواية, لأننا قد مهّدنا الأصول فانظر بنفسك والله يفتح لك.

...-...

٧-عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام قال "إن لله يوم الجمعة ألف نفحة من رحمته يعطي كل عبد منها ما شاء. فمن قرأ إنا أنزلناه في ليلة القدر بعد العصر يوم الجمعة مائة مرة, وهب الله له تلك الألف ومثلها".
بعد العصر من يوم الجمعة هو قمة تجلي الزمان, ولذلك ذكر الألف الذي هو نهاية العدد. وذلك لأن ليلة السبت حقيقتها فوق الزمان لأن السبت فوق الخلق كما قال "خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش" فالسبت هو يوم الاستواء على العرش وهو فوق رتبة السموات والأرض والخلق. بل هو من عالم الروح العرشي والاستواء الرحماني القدسي. فالأسبوع من الأحد يتدرج في تكامل الزمان, ثم يبلغ أوجه بعد العصر من يوم الجمعة, ثم تنفتح أبواب السبت القدسية لتأخذ الأرواح الطاهرة فوق عالم الخلق. فالسبت في الأسبوع كليلة القدر من رمضان. وقراءة سورة القدر في ذلك الوقت كالتمهيد والاستعداد لاستقبال الأنوار في السبت.
القراءة مائة مرة كيف تنتج ألف رحمة ومثلها؟ لأن الحسنة بعشر أمثالها, فمائة مرة تنتج ألف حسنة. وأما مثلها فلأن التصديق بقول الإمام وعمل ذلك العمل عن إيمان بالإمام وهو الثقل الأصغر المقترن

بالثقل الأكبر الذي هو القرءان, يضاعف الأجر. فمن أجل قراءة القرءان ألف, ومن أجل الإيمان بالإمام مثلها. "وهب الله له تلك الألف ومثلها".
رحمة الله لا تحدث بأعمال العباد, لكن تنزل بأعمال العباد. فالله يعطي, لكن العبد عليه أن يأخذ, وهو يأخذ بعمله. وهذا حل الإشكالية الشائعة عن العلاقة بين العطاء الإلهي والعمل الإنساني.
كل رحمة الله تحصل للعبد بقراءة القرءان. ولا يوجد عمل أشرف من قراءة القرءان. ولو كان ثم ما هو أشرف من القراءة, لأرشد الإمام إليه, ولدل على ارتباطه بحصول الألف رحمة كلّها فضلًا عن حصولها ومثلها معها.

...-...

٨-عن الإمام الكاظم عليه السلام أن بعض آبائه الأئمة عليهم السلام سمع رجلًا يقرأ "إنا أنزلناه" فقال "صدق وغفر له".
فقراءتها تدل على التصديق بها, أي أن الشرط المتضمن في تلك الأجور والفضائل هو وجود التصديق بها وما تدل عليه وما فيها من أخبار فإنها سورة علمية بحتة ما فيها من شيء من الأحكام الشرعية الإنسانية في نصّها. ولذلك قال الإمام "صدق", فإن مقالة العلم تُصدّق أو تُكذَّب, بينما مقالة الحكم تُطاع أو تُعصى. وسورة القدر مقالة علم بحت, وكل فضائلها من شرف العلم ومبنية على شرف العلم وفضله.
وقول الإمام "صدق وغفر له" يدل على حصول المغفرة بسبب العلم. وهكذا ورد في الحديث الصحيح أن الله يقول للعبد الذي كلما عصى استغفر الله "علم عبدي أن له ربا يأخذ بالذنب" فيغفر له ويقول له "افعل ما شئت فقد غفرت لك". فذلك يرجع إلى "علم عبدي", أي إلى العلم. فالعلم بحقيقة سورة القدر يظهر بقراءتها من المصدق بها, كما أن العلم بكون الله ربه ويؤاخذ بالذنب يظهر بالاستغفار. فالقراءة والاستغفار مظاهر الحقيقة الكامنة في القلب وهي العلم. والأجر على التحقيق للعلم, لكن العلم كالشمس له ضوء يشع منه والضوء هو العمل المناسب له ولو بدرجة ما وأيا كانت الصورة وظروفها فلابد من الشعاع. ولذلك, الاشتغال بالعلم أهم المهمات وأولى الأولويات, وما سواه ينبع منه طوعاً وعفوياً من العالِم ولا يجد مقاومة في نفسه جادة إن صح وجود العلم.

...-...

٩--عن إسماعيل بن سهل قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام "علّمني شيئاً إذا أنا قلته كنت معكم في الدنيا والآخرة" قال: فكتب بخطّه "أكثر من تلاوة إنا أنزلناه, ورطّب شفتيك بالاستغفار".
"كنت معكم في الدنيا" أي بالروحانية. فمعية النبي والإمام ليست فقط معية الأشباح بل معية الأرواح. معية الأشباح مضت, وقد كان في معية أشباحهم الكفار والمنافقين أيضاً. لكن معية الأرواح هي المقصد والشرف والسعادة.
ولأن المعية روحانية, فأفضل مُعدّ لها هو أكثر الأعمال الطبيعية تجريداً وقرباً من الروحانية وذلك هو القول والتكلّم, ومن هنا سأل "'إذا أنا قلته". فالقول أقرب أعمال الأجسام للأرواح, وبه تتجلى الأرواح في الطبيعة, "نزل به الروح الأمين على قلبك بلسان عربي مبين". وقد عدّ الله عمل اللسان من العمل فقال "يوم تشهد عليهم ألسنتهم...بما كانوا يعملون".
قال الإمام "أكثر" و "رطّب شفتيك" من أجل المعية في الدنيا. فلو أنه تلا في نفسه واستغفر في نفسه فقط, لفاز بمعية الآخرة فقط. لكن حين عمل عملًا دنيوياً طبيعياً, فاز بالمعية في الدنيا والطبيعة كذلك. وذلك لأن الكثرة والعدد متعلقة بالزمان وهو طبيعي سفلي, وكذلك الشفة هي جزء من الفم البدني.

والرطوبة واليبوسة من شؤون المادة الجسمانية. من عرف حقيقة سورة القدر, فاز بالمعية الأخروية. لكن من أكثر من تلاوتها, فاز بالمعية الدنيوية. ومن أكثر من تلاوتها بدون إيمان, أعطاه الله أجره في الدنيا, كذلك من استغفر فقط من أجل نيل الدنيا, كما قال "من كان يريد الدنيا عجّلنا له فيها ما نشاء". فمن أراد الدنيا, فعليه بالإكثار من التلاوة والاستغفار.

الطهارة تكون بالعلم والإيمان والمغفرة. ولتحقيق شقّ العلم قال الإمام "أكثر من تلاوة إنا أنزلناه".
والإيمان متحقق من حيث أن السائل مؤمن بالنبوة والإمامة ولذلك سأل معيتهم في الدنيا والآخرة فهو مؤمن بالدنيا وبالآخرة وبأن الإمام وسيلة لمعرفة الطريق إلي السعادة فيهما, فما احتاج إلى إرشاد في هذا الباب. ولتحقيق شق المغفرة قال "رطب شفتيك بالاستغفار". تلاوة السورة ينزل الأنوار, لكن قد يكون على القلب حجب تمنع ولوج الأنوار فأرشده الإمام إلى الاستغفار حتى تتمزق الحجب وترتفع الأستار.
ووردت رواية أخرى فيها نفس الأمر بالتلاوة والاستغفار لكن السائل لم يرد معية النبي والأئمة بل طلب الخروج من دين فادح لزمه, إلا أن الإمام قال في الدين الفادح "أكثر من الاستغفار ورطّب لسانك بقراءة إنا أنزلناه". ومرجع ذلك أن الدين فقر, ومصيبة في الدنيا. والفقر والمصائب تأتي كما قال الله "وبلوناهم بالبأساء والضراء لعلهم يرجعون" و "لعلهم يتضرعون". فمن تلا السورة فقد رجع, ومن استغفر فقد تضرع. وحيث لا سبب لوجود مصيبته بعد ذلك, فيتوقع بحق ارتفاع المصيبة. وكذلك ما يرد من أشباه هذه الآثار أو الفضائل للسور والأدعية. ومن هنا بدأ الإمام بالأمر بالاستغفار, لأن الذنوب والتمحيص سبب المصائب فيبدأ برفع أسباب ذلك وهو الاستغفار, ثم حين يتطهر يقرأ القرءان فيجد لو منزلًا في بيت قلبه بإذن الله. ووردت رواية في طلب التوسيع فيها قراءة سورة نوح حولًا كاملًا ثم قراءة سورة القدر. كل تلك الأعمال من آخذها على الإيمان بقول الإمام كان الله له بفضله وجوده وعنايته. "من يطع الرسول فقد أطاع الله". "من أطاع أميري فقد أطاعني".
ووردت رواية عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام يأمر فيها بعدم ترك أي سورة من القرءان ووجوب قراءة الكل, ويُجزئ الإنسان قراءة سورة القدر مائة مرّة في اليوم والليلة. ويوجد أكثر من حديث في الباب, وكلها خير وإلى خير, وفيها أكثر من تقسيم ونوع حسب الغايات ولتتناسب مع مختلف أصناف الناس وأوقاتهم وهمّتهم ودرجتهم.

...-...

١٠-(من أخذ قدحاً وجعل فيه ماء وقرأ فيه إنا أنزلناه خمساً وثلاثين مرّة ورشّ ذلك الماء على ثوبه, لم يزل في سعة حتى يبلى ذلك الثوب).

خمسة وثلاثون هو رقم آية النور "الله نور السموات والأرض". ويشير إلى تجلي نور الله في وبهذه السورة.

الماء مادة وطبيعة, والقراءة روح وعقل. وكل ما ورد في قراءة آية على مادة هو من فروع مبدأ علو العقل على المادة وتأثيرها فيها وصبغها إياها بصبغتها. كما نفخ جبريل الروح في فرج مريم اللسان العربي فخرج عيسى القرءان. فتصير المادة وسيلة للروح, ولذلك لو "رش ذلك الماء" وليس أي ماء, بل "ذلك الماء" الذي صار روحانياً بقدر قوّة القارئ وعلمه وعمل الروح به, "لم يزل في سعة" وذلك من آثار الروحانية التي توسّع الأمور وتوسّع الحياة, كما أن الكفر والمادية والجهل تضيّق الأمور بل تضيّق الرحب كما قال تعالى عن بعض العصاة "وضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم". "حتى يبلى ذلك الثوب" لأن آثار الروحانية في الأشياء المادية مهما كان عظيماً فإنه لا يغيّر من جوهر

الشيء المادي وكونه فانياً متغيّراً زائلًا "كل من عليها فان" هذه تعبّر عن الجوهر. القرءان يؤثر في الطبيعة ولا يغيّر الحقيقة.

كل ما تقرأه في أحاديث الفضائل عن آثار قراءة القرءان هو تعداد لآثار الروح في عالم الطبيعة, وكذلك تعداد لماهية الروح وعالمه وشؤون أهله وحقائقه. إذ القرءان روح كما قال تعالى "وكذلك أوحيناً إليك روحاً من أمرنا".

...-...

١١-عن الإمام الجواد عليه السلام أنه (من قرأ سورة القدر في كل يوم وليلة ستّاً وسبعين مرّة, خلق الله له ألف ملك يكتبون ثوابها ستة وثلاثين ألف عام, ويضاعف الله استغفارهم له ألفي سنة ألف مرّة. وتوظيف ذلك في سبعة أوقات: الأول بعد طلوع الفجر وقبل صلاة الصبح سبعاً ليصلّي عليه الملائكة ستة أيام. الثاني بعد صلاة الغداة عشراً ليكون في ضمان الله إلى المساء. الثالث إذا زالت الشمس قبل النافلة عشراً لينظر الله إليه ويفتح له أبواب السماء. الرابع بعد نوافل الزوال إحدى وعشرين ليخلق الله تعالى له منها بيتاً طوله ثمانون ذراعاً وكذا عرضه ستون ذراعاً سمكه وحشوه ملائكة يستغفرون له إلى يوم القيامة ويضاعف الله استغفارهم ألفي سنة ألف مرة. الخامسة بعد العصر عشراً لتمرّ على مثل أعمال الخلائق يوماً. السادس بعد العشاء سبعاً ليكون في ضمان الله إلى أن يصبح. السابع حين يأوي إلى فراشه إحدى عشر ليخلق الله له منها ملكاً راحته أكبر من سبع سموات وسبع أرضين في موضع كل ذرّة من جسده شعرة ينطق كل شعرة بقوّة الثقلين يستغفرون لقارئها إلى يوم القيامة.)

باستثناء الأسرار العددية وعلمها الموكول لأهلها, فإن مرجع الفضائل هنا إلى أصول:-

الأول خلق الملائكة من القراءة. وقد ورد هذا الأصل في أكثر من رواية صحيحة وهي الملائكة المخلوقة من أعمال العباد. أنت تقرأ القرءان فيخلق الله ملائكة, تأمل في هذه العلاقة العظيمة. الملائكة مخلوقون من نور, وهذا النور هو القرءان. فالقارئ خالق, هنا السر. قراءة القرءان خلق, تكوين, إيجاد, إحداث. قراءة القرءان عمل الحضرة الإلهية. ولذلك قالت الآية في سورة التوبة "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله" وكما أشار الشيخ محيي الدين ابن عربي رضي الله عنه بحق, فإن الآية لم تقل: حتى يسمع كلامك. بل "حتى يسمع كلام الله", بالرغم من أن المتكلم بالكلام هو الرسول. والمعنى, حين تتكلم أنت بكلام الله فإن المتكلم على الحقيقة هو الله, بالأخصّ حين يكون المتكلم من أهل المحبة وقرب الفرائض والنوافل الذين الله ذاتهم وأفعالهم, والقرب الذاتي يتحقق بالفرائض والقرب الأفعالي يتحقق بالنوافل-- كما أشار إليه ونصّ عليه الحديث المشهور. قراءة القرءان تولّد أفكاراً في وجود القارئ وتنتج عملًا, والأفكار النورانية والأعمال الصالحة هي مثال الملائكة في عالم الشهادة.

الثاني سعة ثواب قراءتها عبر الزمان. فأنت تقرأ السورة في دقيقة, لكن كتابة ثوابها يستمر لآلاف الأعوام. وهذا يكشف عن كون قراءة القرءان عملية فوق الزمان وهي خرق للزمان بالمعنى العادي الشائع. ومن مظاهر ذلك المفهومة للجميع تقريباً هي أنك قد تقرأ كتاباً اليوم ثم تخبر الناس بفهمك أو تنشر كتابك فيبقى من بعدك آلاف السنين يستفيد منه الناس علماً وعملًا. ولقراءة القرءان أثر روحاني في العالَم وتأثير غيبي في الوجود عموماً, يتجاوز ما الفهوم العادية السطحية للكون. وكم من أعمال ظاهرها السذاجة لكن ما ترتب على حصولها شيء عظيم لا يخطر ولا يمكن أن يخطر لعاملها ببال حين عملها, ومن أبسط الأمثلة على ذلك حين تنظر في حياة شخص أثّر تأثيراً عظيماً في تاريخ البشر ثم تنظر في تاريخه فتجد أنه في لحظة من اللحظات كان أحد الأشخاص على وشك أن يقتله فتركه, ولو ضربه تلك الضربة وهو طفل لتغيّر بها مسار التاريخ الحاصل تغيّراً ملموساً كبيراً. ومثال أبرز على ذلك,

وإن كنّا على المستوى الطبيعي نتكلّم الآن, ما يقوله بعض أهل الفيزياء الحديثة "حركة جناح ذبابة في الغرب يُؤدي إلى إعصار في الشرق", ويقصدون سلسلة التأثير والأسباب المتلاحقة الدقيقة والجليلة. فإن كان مثل ذلك معقولاً على مستوى التاريخ والطبيعة, فاعلم أن أعظم من هذا ممكن ومعقول فوق هذين المستويين السفليين.

الثالث استغفار الملائكة للقارئ. وهو أصل مقرر في القرءان إجمالًا لقوله تعالى عن حملة العرش "ويستغفرون لمن في الأرض". ثم الملائكة الذين يستغفرون للقارئ هم الذين خلقهم الله بقراءة القارئ, فتعلّقهم بالقارئ تعلّق المولود بوالده, فهم من الأولاد الصالحين الذين يدعون للعبد, وقد قال النبي-وهذا مما يؤكد معنى تجاوز الزمان-بأن عمل العبد يستمر من بعده في ثلاث ومنها الولد الصالح الذي يدعو له ولا أصلح من الملائكة. فلا يستغربن أحد من استمرار استغفار الملائكة وكتابة الثواب لآلاف من الأعوام, فإن النبي قد قال أكبر من ذلك وهو استمرارها مطلقاً إلى يوم الدين. فتلك الأحاديث التي يراها بعض الجهلة "مبالغة" هي في الواقع أقلّ مما ورد في القرءان وصحيح الحديث المشهور. ثم نقول, كون الملائكة تستغفر لقارئ السورة فيه فائدة إضافية وهي عدم حاجة قارئ السورة لأن يستغفر لنفسه, إذ يوجد من يستغفر له, فليشتغل هو بقراءة القرءان وتعقله وتعلمه, ويعزز هذا المعنى الحديث الصحيح القدسي "من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين" وكذلك يعززه قول النبي صلى الله عليه وسلم "خيركم من تعلم القرءان وعلّمه", فالاشتغال بتعلم القرءان وتعقله وذكره أولى من الاشتغال بحظ النفس من الاستغفار والدعاء في الحاجات الجزئية, إذ الله يكفل كل ذلك لمن صار عاملًا له والعمل لله هو العمل للقرءان وقد حفظ الله الشياطين حين عملوا لسليمان وسيحفظ الله العاقلين إذا عملوا للقرءان.

الرابع صلاة الملائكة على القارئ. وهذا الأصل مشهود له بقوله تعالى "يأيها الذين ءامنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وسبّحوه بكرة وأصيلا هو الذي يصلّي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيماً". مرة أخرى, ما ورد في الرواية يقصر عن ما ورد في القرءان. فالرواية أثبتت صلاة الملائكة على القارئ, والقرءان أثبت صلاة الله والملائكة على القارئ.

الخامس نظر الله إلى القارئ. وهو ثابت بالقرءان إذ قال تعالى عن نوح مثلًا "اصنع الفلك بأعيننا ووحينا" و عن موسى "لتصنع على عيني", وحين نفى نظره إلى الكافرين فقد أثبت نظره إلى المؤمنين, وقارئ القرءان كنوح زمانه وكموسى زمانه وباطنه القيامة. وقال النبي صلى الله عليه وسلم أن الله "ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم". فإذا كان هذا عامّاً, فتحققه للقلب القارئ لكلام الله المغمور بآيات الله أولى وأحق. فالله ينظر إلى قارئ القرءان لأن القرءان حضرة الله وشعاع روحه الأعلى.

السادس فتح أبواب السماء للقارئ. وهذا مفهوم من أكثر من وجه وثابت بالقرءان والحديث. فتح أبواب السماء بمعنى قبول دعائه أمر ثابت للمؤمنين ولأهل القرءان خاصة قال الله في الحديث القدسي "لئن سألني لأعطينه" فأبواب السماء بهذا المعنى مفتوحة له دائماً. وفتح أبواب السماء بمعنى نزول الفتوحات عليه أمر ثابت ومشهود لكل صاحب قرءان, وقال الله "ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم". ومفهوم أيضاً من قوله تعالى عن الكافرين إذا ماتوا "لا تفتح لهم أبواب السماء", فالمفهوم أنها مفتوحة للمؤمنين. وقال النبي "الصلاة معراج المؤمن", وجوهر الصلاة قراءة القرءان, وكما قال بعض العرفاء "لولا النزول ليلة القدر لما أمكن العروج ليلة المعراج", فببركة ليلة القدر وما نزل فيها أمكن المعراج وتفتح أبواب السماء للعبد. فسورة القدر بظاهرها

وباطنها تعبر عن ذلك الشعاع الذي صدر من الروح الأعلى وخرق حجاب الطبيعة ليهدي ويقوي العالمين العاقلين المؤمنين على الرجوع من الشعاع إلى تلك الشمس المقدسة. وتصير النفوس سماوية بقراءة القرءان, وبهذه الصيرورة تتحقق المناسبة بينهم وبين السماء, فتُفتَح أبواب السماء لهم, إذ إنما أُغلِقَت حين انتفت المناسبة وصارت نفوس الكفار ترابية مدسوسة في تراب الشهوات والجهالات الطبيعية.

السابع خلق بيت حشوه ملائكة للقارئ. أما خلق البيت, فقد أثبته النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديثه, ومنها أن الذي يبني بيتاً لله في الأرض يبني الله له بيتاً في الجنة, هذا وأشرف بل غاية بناء بيت لله في الأرض هي حصول الذكر والقراءة في ذلك البيت إذ كما قال تعالى في آيات النور "في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها" وكذلك قال النبي في تعلم القرءان وتلاوة كتاب الله في بيوت الله. فإن كان الذي يبني بيتا في الأرض يبني الله له بيتا في الجنة, فالذي يعمل العمل الذي من أجله تُبنى البيوت لله في الأرض فلا غرابة من بناء بيت له كذلك. ومن هنا نجد الفرق بين باني البيت وبين قارئ القرءان. باني البيت ورد أن الله سيبني له بيتاً فقط, ولم يقل ما حشو ذلك البيت. لكن قارئ القرءان ورد في هذا الحديث عن الإمام بأن الله يبني له بيتاً حشوه ملائكة, فذكر المبنى والمعنى, الظاهر والباطن. لماذا؟ لأن قراءة القرءان معنى بناء البيت وحشوه ولبابه وغايته وباطنه. فلما عمل العمل الذي فيه ظاهر وباطن, نال أجراً مناسباً له ظاهر وباطن. القرءان حروفه بيت الله, ومعانيه ملائكة الله.

الثامن مضاعفة الأجر. مرجع المضاعفة إلى حصول العلم. كلما ازداد العلم كلما تضاعف الأجر على العمل حتى لو كانت الصورة الساذجة للعمل واحدة. فقد يصلي الرجلان فتكون صلاة أحدهم عند العرش وصلاة الآخر تحت الفرش. وحيث أن قراءة القرءان تزيد في العلم, فتوقع المضاعفة عنده معقولة.

التاسع "التمر على مثل أعمال الخلائق". فقارئها يأخذ مثل أجر العمل الصالح لكل الخلائق. كيف؟ الكلام عن الجواهر ليس كالكلام عن الظواهر. وإنما يستغرب من ذلك من ينظر إلى الظواهر لا الجواهر. جوهر كل الأعمال الصالحة وجود النور ونزوله, ومبني على العلم والإيمان والتوفيق. بكلمة واحدة, على النور. وحيث أن هذا النور المتجلي في كل أعمال الخلائق هو نور موجود ونازل وحقيقته هي سورة القدر, فقارئ هذه السورة على التحقيق يكون قد نال الأصل الذي تفرعت عنه كل تلك الفروع العملية. كل الأعمال الصالحة كامنة بالقوة في نور سورة القدر, حتى لو لم يعمل بها العبد لمحدوديته الزمانية والمكانية وبقية القيود الكونية عليه, إلا أن الأجر-كما قررته الآيات والأحاديث المشهورة-لا يُبنى فقط على تحقيق العمل وخروجه من الكمون والنية إلى التحقق الظاهري, بل كل من كانت له نية عمل صالح فله أجر ذلك العمل حتى لو عجز عن تحقيقه لظرف خارجي كما قال تعالى في المهاجر الذي يموت في الطريق "فقد وقع أجره على الله" فله أجر الهجرة حتى لو لم تتحقق الهجرة كلّياً, ولو نوى الخروج من بيته ثم أصابته سكتة قلبية فمات فقد وقع أجره على الله وكان كالمهاجر جوهرياً. وكذلك قارئ سورة القدر, يصير بذلك حائزاً على كل نور يمكن أن ينتج كل عمل صالح للخلائق كلها, إذ الخلائق تستمد مما في هذه السورة من الحقائق والدقائق, بالتالي حتى لو لم يعي هو كل تلك التفاصيل ولم يعمل بها إلا أن حضورها وكمونها في قلبه كاف لينال كل ذلك حسب معايير العدل الجوهري. فمن استغرب بعد ذلك, فليتأمل إلى نفس مبدأ العدل الجوهري هذا وهو ظاهر في قضية الحساب الخالد على العمل المؤقت: العبد يكفر ويعمل بالكفر لسنوات فيُجازى "جزاءً وفاقاً" بالخلود في جهنم, كيف؟ لو نظرت إلى الظواهر لما استقام العدل في نظرك وحق لك ذلك, ومن هذه الجهة نظر الملاحدة والكفار فأنكروا العدل في ذلك الجزاء. لكن لو نظرت إلى الجوهر, وهو وجود فكرة الكفر في قلب الكافر والتي لن تتغير حتى لو

بقي في الأرض خالداً, فحينها تفهم العدل والجزاء الوفاق في ذلك الحكم الإلهي. فكما فهمت العدل في خلود الكافر في النار وكأنه عمل عملًا أبدياً بالكفر, فكذلك افهم العدل والإحسان في إعطاء الحائز على النور الكامل ولو بالقوة على كل أعمال الخلائق الصالحة وكأنه عملها, وذلك لأنه لو عاش إلى الأبد ولو تيسرت له الظروف لخرجت تلك الأعمال الصالحة من أعماق ذاته وقلبه وعقله وتحققت ظاهرياً, وحيث أن العيش للأبد وتيسير الظروف ليس بيده بل هو أمر يدركه كالموت من خارجه وبقيد رباني طبيعي, فمن عدل الله وإحسانه أن يجازيه عليه جزاء من عمل بكل تلك الأعمال الصالحة حتى لو لم يعملها ظاهراً. فتأمل ودقق في علوم أهل الله وكلمات الأئمة الهداة.

العاشر القارئ في ضمان الله. وقال النبي صلى الله عليه وسلم مثل ذلك في من يصلي الصبح في جماعة والعشاء في جماعة بأنه في ضمان الله. وجوهر الصلاة قراءة القرءان, ولذلك قال تعالى "قرءان الفجر". فكل فضل للصلاة هو فضل للقرءان. وقد سمى الله تعالى القرءان بالصلاة كما في الحديث القدسي المشهور عن سورة الفاتحة "قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين" ثم ما ذكر إلا سورة الفاتحة, التي هي "القرءان العظيم الذي أوتيته" كما قال النبي عليه الصلاة والسلام. معنى "في ضمان الله" هو الحفظ والرعاية, وكذلك الله يضمن سلامته ونجاته ويضمن عنه كل ما يحدثه سهواً من أخطاء وزلل. أما الحفظ فلأنه يقوم بالعمل الذي خلقه الله من أجله وهو القراءة ومد العالم بالروحانية بحكم الخلافة. والحفظ كذلك من الجزاء العادل له, إذ بذكر الله ومد العالم بالروحانية يبقى العالَم قائماً كما ورد في الحديث الصحيح, فكما أن القارئ يحفظ العالم ويشارك في حفظه بقراءته, فكذلك الله والعالم يسعون في حفظ القارئ وسلامته ما لم توجد حكمة وأمر لله خاص يقتضي ولو ظاهراً خلاف ذلك كالابتلاء والتمحيص وتقرير العبودية مثلًا. وأما ضمان أخطائه فيرجع إلى مبدأ "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها", وحيث أنه قرأ القرءان وصدق بليلة القدر وعلمها فقد عمل ما بوسعه لكي يصيب في فكره وسلوكه, فإن أخطأ بعد ذلك فهو أمر خارج عن طاقته عادة.

وأما قول الإمام (ليخلق الله له منها ملكاً راحته أكبر من سبع سموات وسبع أرضين) فلا غرابة فيه, لأن القرءان روح, والروح من عالم العرش, وعالم العرش فوق وأكبر من السموات والأرضين كلّها, وهذا معلوم بنفسه وبالقرءان الذي ذكر العرش فوق وبعد ذكر السموات والأرض, وكذلك معلوم بالحديث الصحيح المشهور الذي يجعل الكرسي الذي هو دون العرش أوسع من كل السموات والأرضين وما هذه في الكرسي إلا كحلقة في فلاة. وقراءة سورة القدر عمل روحاني, بالتالي هو عمل أكبر من السموات والأرضين. وقول الإمام (في موضع كل ذرّة من جسده شعرة ينطق كل شعرة بقوّة الثقلين) وجود جسد للملك إشارة إلى أنه من عالم الخلود كما قال تعالى "وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين", والخلود أمر روحاني علوي. والشعرة تشير إلى الشعور, وإلى الشعاع, ولذلك نسب لها النطق, بمعنى أن قراءة السورة قوة تنتج قوة تنتج قوة وهكذا. فهو عمل مشحون بالقوة ويتسلسل أثره تسلسلًا عظيماً. وأما كونه أقوى من قوة الثقلين, فذلك لأن عمل الملائكة أعظم من عمل الإنسان والجان من حيث ظاهرهما. "لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس لو كانوا يعلمون".

...-...

١٢--قال جعفر الصادق عليه السلام (النور الذي يسعى بين يدي المؤمنين يوم القيامة, نور "إنا أنزلناه").

من أين قال الإمام هذا التفسير؟ بالجمع بين آيتين وفقههما .

قال تعالى في سورة الحديد 12 "يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم, بُشراكم اليوم جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها, ذلك هو الفوز العظيم".

وقال تعالى في سورة التحريم 8 "يأيها الذين ءامنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم ويدخلكم جنّات تجري من تحتها الأنهار يوم لا يخزي الله النبي والذين ءامنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا واغفر لنا إنك على كل شيء قدير".

وكما أن الآية التالية ل12 سورة الحديد تذكر المنافقين والمنافقات, فكذلك الآية التالية ل7 سورة التحريم تذكر الكفار والمنافقين. ومضمون الأولى يتحدث عن النور الذي يسعى بين الأيدي وبالأيمان كمضمون الثانية. والأولى تذكر "يوم" كالثانية. والأولى تذكر "جنات تجري من تحتها الأنهار" كالثانية. الأولى تذكر الفوز والثانية تذكر عدم الخزي. الأولى تتحدث عن المؤمنين, والثانية عن الذين ءامنوا.

يوجد تناظر بين الآيتين, في الظاهر والمضمون. ولباب القضية هو التالي: "يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم". الإمام جعفر يقول بأن هذا النور الذي في كلمة "نورهم" هو نور "إنا أنزلناه" أي سورة القدر. والإمام ذكر آية سورة الحديد, لكن مصدر تفسيره هو بالنظر في آية سورة التحريم, لأن هذه الآية جمعت بين النبي وبين الذين ءامنوا معه, وهنا سرّ التفسير. والنبي والذين ءامنوا معه يقولون بلسان واحد "ربنا أتمم لنا نورنا". فلم يجعل نور النبي غير نور الذين ءامنوا معه, كما يقول النبي أو الرسول مثلًا "ربي وربكم" بدلًا من "ربنا" في بعض المواضع. بل الكلام بلسان الجمع, ويشير إلى وحدة النور في عين كثرة نا الجمع من "نورنا" ولم يقل: نوري. "ربنا" بالجمع بين النبي والذين ءامنوا معه, و"نورنا" بالجمع أيضاً. فحيث أن آية الحديد قالت "يسعى نورهم بين أيديهم" عن المؤمنين والمؤمنات, وآية التحريم قالت نفس العبارة لكن عن النبي والذين ءامنوا معه, فالمفهوم أن النور الذي نزل على النبي هو النور الذي للمؤمنين والمؤمنات الذين ءامنوا مع النبي. والنور الذي نزل على النبي هو كما قال الإمام "نور إنا أنزلناه" إذ هي السورة التي تذكر ذلك النزول وحقيقته وحضرته.

ومن فوائد إشارة سيدنا جعفر عليه السلام هو أن المؤمنات أيضاً لهم نور إنا أنزلناه. ففتوحات سورة القدر وكل ما فيها من مقامات غير مختصة بالرجال دون النساء, بل هي لكل حائز عليها. وحيث أننا قد علمنا من تأويل السورة أن نور النبوة والولاية والإمامة ومقام التجديد والتفسير والتأويل هو من نور سورة القدر, فكل تلك المقامات مفتوحة وممكنة للنساء كما للرجال, قال تعالى "المؤمنين والمؤمنات نورهم يسعى بين أيديهم" فلم يفرّق بينهما في ذلك النور ولم يحجب أحدهما عنه.

فائدة أخرى أن المؤمن الحق هو الذي شهد نور "إنا أنزلناه". وهو الذي ءامن مع النبي, والمعية هنا نورانية روحانية إيمانية كتابية, وهي المعية الحقيقية والصحبة العلوية. ولاحظ أن الآية أشارت للنبي باسم "النبي" وليس باسم محمد أو الرسول مثلًا, لأن النبوة هي مقام تنزّل النور كما في آية الصلاة على النبي والتي ورد مثلها في صلاة الله وملائكته على الذين ءامنوا ليخرجهم من الظلمات إلى النور, ولذلك ورد في الآية والرواية صلاة النبي على بعض المؤمنين "وصلّ عليهم" و "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد" و"على آل أبي أوفى".

...-...

١٣- قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حديث يذكر ست منافع لقراءة سورة القدر "1)من قرأها في صلاة, رُفعت في عليين مقبولة مُضاعفة. 2)ومن قرأها ثم دعا, رُفع دعاؤه إلى اللوح المحفوظ مستجاباً. 3)ومن قرأها, حُبب إلى الناس, فلو طلب من رجل أن يخرج من ماله بعد قراءتها حين يقابله

لفعل. 4)ومن خاف سلطاناً فقرأها حين ينظر إلى وجهه, غلب له. 5)ومن قرأها حين يريد الخصومة, أُعطي الظفر. 6)ومن يشفع بها إلى الله تعالى, شفّعه وأعطاه سؤله."

هذه المنافع فروع لمقام الروح عند الله, والقوى الروحية في الوجود. وترجع إلى أصول خمسة كبرى:

الأصل الأول القبول. فالله يقبل عمل الروح وكل ما يصدر منه لأنه خليفته.

الأصل الثاني الاستجابة. فالله فتح خزائن رحمته لأدعية الروح لأنه المتحقق بالفقر التام لله ويشعر بأنه ليس له من دون الله ذرة فما دونها من وجود أو قوة أو كمال.

الأصل الثالث الحب. إذ إنما يُحَب الشيء لجماله أو قوّته أو نعمته, ولا أجمل في الخلق من الروح, ولا أقوى منه, وأعلى النعم تأتي منه وبه وله.

الأصل الرابع الأمن. إذ الخوف فرع الظلم, والروح هو العدل والاستقامة فلا خوف على صاحبه.

الأصل الخامس الظفر. لأن الظفر يكون للأتقى أو الأقوى, والأتقى والأقوى في نظام العالَم هو الروح.

وكل ذلك مذكور في القرءان:-

فمن شواهد أصل القبول قوله تعالى "إنما يتقبل الله من المتّقين" والتقوى فرع الروح كما قال "أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادناً".

ومن شواهد أصل الاستجابة قوله تعالى "ادعوني أستجب لكم" وقوله "أمّن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض" وقال عن الخلافة "إني جاعل في الأرض خليفة...نفخت فيه من روحي". فبالروح استخلفه.

ومن شواهد أصل الحب قوله تعالى "يحبهم ويحبونه" وكل صفات من يحبهم الله وهي صفات روحانية.

ومن شواهد أصل الأمن قوله تعالى "أقبل ولا تخف إني لا يخاف لدي المرسلون إلا من ظلم".

ومن شواهد أصل الظفر قوله تعالى "وكان حقاً علينا نصر المؤمنين".

...-...

١٤- قال عليه السلام "لو قلت لصدقت, أن قارئها لا يفرغ من قراءتها حتى يُكتَب له براءة من النار".

إذ لا يدخل النار إلا أهل الظلم والظلمات, وقارئها بالمعنى الحقيقي للقراءة قد صار من أهل النور فتنفر منه النار كما ينفر أهل النار من القرءان.

...-...

١٥-قال الباقر عليه السلام "من قرأها بعد الصبح عشراً وحين تزول الشمس عشراً وبعد العصر, أتعب ألفي كاتباً ثلاثين سنة".

ولو كتب ألفي كاتب العلوم التي تتنزل على قلب صاحب هذه السورة والمداوم على قراءتها بالغدو والآصال, ولو كتبوا لمدة ثلاثين سنة, لأتعبهم. لو انفتح قلبه. وذلك من قوله تعالى "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً".

...-...

١٦-قال الباقر عليه السلام "ما قرأها عبد سبعاً بعد طلوع الفجر, إلا صلى عليه سبعون صفّاً سبعين صلاة وترحموا عليه سبعين رحمة".

ذلك من فروع "يأيها الذين ءامنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وسبحوه بكرة وأصيلا. هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور". ومن قوله تعالى عن الذين يسترجعون "أولئك عليهم

صلوات من ربهم ورحمة". ومن باطن "يأيها الذين ءامنوا صلوا عليه" وقول النبي "من صلى عليّ صلاة صلى الله عليه بها عشراً".

والمعنى: بعد طلوع فجر النبوة, من قرأ هذه السورة التي فيها حقيقة النبوة وهي حقيقة الصلاة على النبي, وفيها ذكر لمبدأ وجود النفس الأعلى ورجوع الإنسان إلى ربه بعقله, فحينها تصلي عليه الملائكة وتترحم عليه كما نصّت الآيات والروايات. ومن صلاتهم عليه نزول الأنوار عليه, ومن ترحمهم عليه قضاء الله تعالى لحاجاته. فالصلاة ينال السعادة, وبالرحمة ينال الغنى, فهي سورة للآخرة والأولى.

...-...

١٧-قال الباقر عليه السلام "من قرأها في ليلة مائة مرة, رأى الجنة قبل أن يصبح".

مثل هذه الوعود لا تصدر إلا من عالم واثق بما يقول. لكن الإمام يتكلم عن القراءة الحقيقية.

العلاقة بين سورة القدر وبين الجنّة ثابتة بنص هذا الحديث. "رأى الجنة", هذا هو مستوى علم وإيمان قراء القرءان.

سورة القدر هي نور الجنّة, والجنة صور نورها. لأن الجنة خيال وبرزخ بين النور الأعلى والطبيعة السفلى. قراءتها هي عمل عقلي علوي, ورؤية الجنة هو شهود الصور الخيالية الخارجية الحقيقية للنعيم الذي يتمثل فيه ذلك النور الأشرف. وهذا الأصل قرره النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديث صحيحة متعددة كقوله عن قارئ القرءان "اقرأ وارق" في الجنة بحسب قراءته للقرءان, والأحاديث الأخرى الكثيرة التي تشير إلى العلاقة الجوهرية بين القرءان والجنة, ومن أهم العبارات في الباب "عدد درجات الجنة على عدد آيات القرءان".

...-...

١٨- قال الإمام الباقر عليه السلام "من قرأها ألف مرّة يوم الاثنين وَ ألف مرة يوم الخميس, خلق الله تعالى منه ملكاً يُدعى القوي راحته أكبر من سبع سموات وسبع أرضين وخلق في جسده ألف ألف شعرة وخلق في كل شعرة ألف لسان ينطق كل لسان بقوّة الثقلين يستغفرون لقائلها ويضاعف الله تعالى استغفارهم ألفي سنة ألف مرة".

سبق أن علّقنا على جوهر هذا المعنى. وتأمل العلاقة بين الزمان والعمل والملائكة والقوة والألسنة والاستغفار والأجساد والشعر والخلق. هذه الأحاديث مشحونة بالأسرار وعجيبة من حيث عقلها وربطها للمعاني.

ملحوظة: لا أظن أنه يوجد إنسان عنده من الذنوب العملية من يوم بلغ سن الرشد الطبيعي بقدر يحتاج فيه إلى كل ذلك الاستغفار, ولا أظن أنه إن كان مذنباً إلى تلك الدرجة سيكون ممن يقرأ سورة القدر ألف مرة ويصبر عليها في الاثنين والخميس, وأحسب أنه لا يُوفَّق لذلك من الأساس. الاستغفار حقيقته ليست فقط مغفرة الذنوب بل رفع حجب الغيوب. كما ورد عن بعض الأولياء في تفسيرهم لاستغفار النبي كل يوم سبعين مرة بأن ما يغان على قلب النبي ليس غين أغيار بل غين أنوار. وعلى ذلك , استغفار الأشرار تكفير للذنوب, لكن استغفار الأخيار لكشف الغيوب وزيادة تقديس القلوب والتقرب من المحبوب برفع الأستار ومعاينة المحبوب والمرغوب.

...-...

١٩- كان علي عليه السلام إذا رأى أحداً من شيعته قال (رحم الله مَن قرأ "إنا أنزلناه").

أن تكون شيعياً هو أن تعرف حقيقة سورة القدر. وما الشيعة على الحقيقة إلا أهل هذه المعرفة العلوية.

كان الإمام علي عليه السلام يعلم أنه خليفة رسول الله من حيث المقام الخاص للخلافة. ومرجع هذه الخلافة إلى كونه صاحب أكبر درجة في التحقق بنور "إنا أنزلناه". وولايته راجعة في الحقيقة إلى ذلك, وصورة ولايته راجعة إلى إخبار النبي "من كنت مولاه فعلي مولاه" ونحو ذلك. بالتالي, أساس ولاية علي الإيمان والخبر وليس الإجبار والقهر. ولذلك, حين عرض أكثر أهل المدينة ولاية أمر دولتهم رفضها في بادئ الأمر, لأنهم أرادوا مشايعته بناء على آرائهم وليس بناء على إيمانهم. أي كانوا يعتبرونها من أمور الدولة وليس من فروض الديانة. فرفضها لإعلان موقفه الجوهري من القضية. ثم بعد ذلك قبلها كرئيس دنيوي يدير شأناً دنيوياً, ولذلك كان يدعو الناس إلى ولايته حتى حين صار على المنبر وهذا من الأمور التي لا يعقلها من لا يفهم الفرق بين الولاية المبنية على الوحي والرئاسة المبنية على الرأي. في عين قيامه بالرئاسة كان يدعوهم إلى الولاية. وأخذت الدعوة صوراً متعددة, منها قرءانية ومنها روائية ومنها بالأسوة الحسنة ومنها بإظهار كونه من "أمراء الكلام", ونحو ذلك. الحديث موضوع كلامنا هو أحد تلك الصور.
(رحم الله من قرأ "إنا أنزلناه") لماذا؟ لأن فيها أساس ولاية النبي وعترته أهل بيته. وأحد أهم الأدلة المستمرة في السورة هو قوله تعالى "تنزّل الملائكة والروح فيها", وكان الأئمة يقولون في الاحتجاج بها: على من تتنزل الملائكة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. والجواب هو: على إمام الزمان. وهذا هو الرابط بين رؤية شيعة علي وبين الترحم على قارئ سورة القدر. وستتضح العلاقة أكثر في الحديث التالي إن شاء الله, في الفقرة الحادية عشر منه.

...-...

٢٠- في واحد من أعظم وأشمل الأحاديث في مقامات وأسرار ومنافع سورة القدر, قال مولانا علي عليه السلام وذكر 11 أمراً: (لكل شيء ثمرة وثمرة القرءان إنا أنزلناه. ولكل شيء كنز وكنز القرءان إنا أنزلناه. ولكل شيء عون وعون الضعفاء إنا أنزلناه. ولكل شيء يسر ويسر المعسرين إنا أنزلناه. ولكل شيء عصمة وعصمة المؤمنين إنا أنزلناه. ولكل شيء هدى وهدى الصالحين إنا أنزلناه. ولكل شيء فسطاط وفسطاط المتعبّدين إنا أنزلناه. ولكل شيء بشرى وبشرى البرايا إنا أنزلناه. ولكل شيء حجّة والحجّة بعد النبي في إنا أنزلناه فآمنوا بها) قيل: وما الإيمان بها؟ قال (إنها تكون في كل سنة, وكل ما ينزل فيها حق).
أقول: الحديث يمكن تقسيم معناه إلى أربعة أقسام: خبر كلّي, وخبر جزئي, وأمر إجمالي, وبيانه التفصيلي.
الخبر الكلّي هو الأحد عشر كلّية التي ذكرها الإمام. وهي كلّيات وجودية, فوق القرءان وفوق أي جزئية خاصّة. وقيمة الجزئية بحسب مدى قيمة الكلّية, أقصد قيمتها من حيث ثبوتها وحقيقتها. الكليات هي: لكل شيء ثمرة وكنز وعون ويسر وعصمة وهدى وسيد وزينة وفسطاط وبشرى وحجّة. ثم الخبر الجزئي هو إظهار تلك الكليات بالنسبة لموضوع معين هو القرءان على أساس أن القرءان شيء.
1)الثمرة في الشجرة هي آخر ما ينمو منها, وبها يكون تغذي الحيوانات, وببذورها يستمر نسل الشجرة ويتكاثر. فالثمرة تعبر عن الغاية والتغذية والاستمرارية والكثرة. وكل ذلك في سورة القدر. لأنها غاية القرءان من حيث أن غاية القرءان استنارة الإنسان وشهوده حقيقة النور والأمر الإلهي وانفتاحه على الأفق الأعلى الروحاني. وهي تغذية الإنسان, إذ غذاء حقيقة الإنسان يكون العلم والأمر النازل فيها, وبها ينتقل الإنسان إلى الدار الآخرة التي هي "الحيوان لو كانوا يعلمون". والاستمرارية من حيث أن القرءان بدون فهم العلماء لا يبقى قرءاناً, ولذلك يرتفع في آخر الزمان, وفهم القرءان يحتاج إلى نور, وهذا النور هو نور سورة القدر. والكثرة هي من حيث أن نور إنا أنزلناه كالبذرة التي تدخل في قلوب

المؤمنين فتنتج الكثير من العلماء وأهل الله والشهداء والعرفاء والأولياء وورثة الأنبياء المحققين. سورة القدر خرجت من نبي لتخلق ما لا يُحصى من أنبياء الأولياء والعلماء الذين هم بمنزلة الأنبياء وورثتهم بالوراثة الذاتية والعرضية.

2)الكنز هو المال المجموع والمدخر وتكديس الشيء ومجمعه. والمعنى أن سورة القدر هي كنز القرءان, أي الموضع الذي فيه تجتمع حقائق القرءان التنزيلية والتأويلية كلّها.

3)عون الضعفاء في الإيمان يكون بنور إنا أنزلناه, إذ القوة في اليقين كما أن الضعف في الشك, واليقين بالشهود وهي سورة الشهود وحضرته.

4)يسر المعسرين بالإعسار الظاهر والباطن. أما إعسار الأموال فإن السورة سبب لحصول البركة والسعة كما مرّ. والعسر بمعنى قلة المال تيسره هذه السورة, لأن الإنسان إذا استنار باطنه وانطلق عقله قلّت حاجته إلى الأموال, فيرى القليل الذي عنده كثيراً ويحسن استعماله باقتصاد وحكمة ويبارك الله له فيه لأنه يحيا بنور إنا أنزلناه وعلى أساس معرفتها وقراءتها. أما عسر الباطن, والناتج عن جهل, فالعلماء والمعلومات في حضرة سورة القدر. "تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم" هنا العلماء, "من كل أمر" هنا المعلومات.

5)عصمة المؤمنين, فصاحب سورة القدر معصوم. معصوم عن الجهل بنور عقلها, وعن الذنب بنور هدايتها وشفاعتها ومغفرتها, وعن الخطيئة بدعوتها إياه للتوبة, وعن الشهوات المحرمة لاشتمالها على لباب النعيم القلبي والسعادة النفسية التي تغني صاحبها عن تقحم الشهوات المحرمة طلباً للذة بل في سورة القدر حقيقة اللذة إذ اللذة نور وهي عين النور ومنبعه.

6)هدى الصالحين, هداية الطريقة والشريعة. إذ الهداية ما نزل به الملائكة, "فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا يضل ولا يشقى". والهداية تكون بوجود الآية ووجود فهمها ووجود القوة على العمل بها, والآية وفهمها والقوة في نور إنا أنزلناه.

7)سيد القرءان, الكرسي سيدة آي القرءان, لكن القدر سيد سور القرءان, فلا تعارض. السيادة هي الخدمة, "سيد القوم خادمهم", والمعنى هو الإفادة. والقرءان علم, والعلم نور, فرأس النور وفاتح بابه هو سيد القرءان, وذلك سورة القدر. إذ لولا ما نزل لما حصل العلم الأعلى ولما انفتح باب العقل. "أنزلناه قرءاناً عربياً لعلكم تعقلون".

8)زينة القرءان, إذ هي مصابيح سماء القرءان التي تنير ما في حدائق آياته من حقائق وحقوق.

9)فسطاط المتعبدين, الفسطاط هو البيت المُتخذ من الشعر وهو جماعة الناس. ففسطاط المتعبدين قد تعني البيت الذي يتعبدون فيه, وقد تعني السبب الجامع بين المتعبدين, أو الشيء الذي يجمع المتعبدين بأمثالهم. وكل ذلك ينطبق على سورة القدر. فهي بيت المتعبدين, من حيث أن التعبد أمر قلبي, والقلب إما أن يكون بيتاً نورانياً أو قبراً ظلمانياً, وبسورة القدر يصير نورانياً. بل القلوب بحسب مستواها وحضورها ونوعها تكون ساكنة على التحقيق في بيت بمعنى محاطة بمقام وأنفاس معينة, وسورة القدر تجعل المتعبد في حضرة القبول عن الله والتعلق بأسمائه. وأما السبب الجامع بين المتعبدين, فلأن نور سورة القدر من حيث العلم أو من حيث الولاية هو الذي يربط بين المتعبدين بدلًا من أن يتفرقوا طرائق قدداً. وأما جمع المتعبد بأمثاله, فإنا أنزلناه بنصّها ومفهومها وحقيقتها هي اجتماع بالملائكة والروح والأنبياء والأولياء. فهي فسطاط المتعبدين من كل وجه.

10)بشرى البرايا, إذ فيها بشرى إمكانية العروج ما فوق زمان ومكان الطبيعة السفلية, وإمكانية وواقعية نزول النور والاتصال بالملأ الأعلى, وحلول السلام على العالم.

11) (لكل شيء حجة, والحجة بعد النبي في "إنا أنزلناه" فآمنوا بها) أهم وأخطر مسألة في هذه الملّة هي مسألة الحجّة بعد النبي. وهي مسألة لا يزال يختلف الناس عليها إلى يومنا, حتى قيل أن مشكلة الحجة بعد النبي في الإسلام ليست مشكلة بل إنها معضلة ولا حل لها ولا مخرج منها. فالنبي كان المرجع الأخير للأمة, فكان بمثابة الصوت الذي يكسر تعادل الأصوات بالنسبة للذين يأخذون بمبدأ الانتخابات في اختيار الأشياء. لكن بعد النبي صلى الله عليه وسلم, من هو الحجّة؟ وأين نجده؟ وكيف نعرفه؟ الإمام علي عليه السلام صاغ القضية بوضوح فقال (الحجّة بعد النبي), فلم يكونوا بمعزل عن النظر في هذه القضية, ولا كانت عنهم غائبة. فلننظر في جواب الإمام بتمعن.

(أ) أول ما أوضحه الإمام هو القاعدة الكلّية (لكل شيء حجّة) فما مدى صحة هذه الكلية قرءانياً؟ مطلقة الصحة. وذلك لأننا لو نظرنا في ما قاله تعالى عن أعلى الملائكة نزولًا في مراتب الخلق سنجد أنه تعالى ذكر إسلامهم جميعاً ووجود الوحي للجميع وأن لكل مخلوق صلاته وتسبيحه والإرشاد الإلهي الخاص له. فمثلًا في الملائكة قال تعالى بوجود درجات لهم وبعضهم يطيع بعض وبعضهم رسل لبعض أيضاً, كما ورد عن جبريل بأنه "مُطاعٍ ثَمّ أمين" فلولا أن لجبريل مقام خاص في الرسالة والأمر لما قال عنه ذلك. وكذلك في آية أخرى حين ذكر الملائكة "قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق" فمن الواضح أن الملائكة الذين يسألون غير الملائكة الذين يجيبون, فبعضهم استمع لقول ربهم ونقله للبعض الآخر وأرسله إليهم. فالرسول حجّة لمن دونه في الدرجة والاستقبال بوسيلته. وذكر الله النحل فقال "أوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتها", ولو نظرنا إلى النحل أو حتى النمل-كما في قصة سليمان-سنجد نوع من الرسالة فيهم أيضاً, وبعضهم يرسل للبعض الآخر شيئاً لا يعرفه ذلك الآخر إلا بواسطة المرسل. ثم في السماء والأرض قال "وقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها". والله يتكلم بوسائل ويوحي برسل. وأعلى المتلقين للوحي والذي يأخذ بدون وسيلة غير ربه الحجة عليه هو ربّه تعالى. فلكل شيء حجّة, خلقاً أو مخلوقاً. والحجّة هو الذي به تقوم الحجّة الإلهية على الآخرين ويتم البلاغ كما في قوله تعالى "لكيلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل". فالرسول هو الحجّة, وكل رسول لله مهما كانت درجته ونوعه فهو الحجّة على من هم قومه وأمّته "قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولًا".

(ب) ثم بيّن الإمام تجلي الكلية في الأمة القرءانية فقال (والحجّة بعد النبي). وأوّل حقيقة تؤخذ من هنا هو وجود حجّة بعد النبي. فالنبي ليس آخر سلسلة, بل هو أول سلسلة أخرى من بعده—مع التحفظ على شيء من معنى السلسلة في هذا السياق, لكننا نذكر الصورة لتقريب بعض الفكرة. والسؤال الآن: ما طبيعة الحجّة بعد النبي؟ هل هو إنسان أم كتاب أم مجموعة من الناس أم ماذا بالضبط؟ جواباً على ذلك يقول الإمام (والحجّة بعد النبي في إنا أنزلناه). لاحظ قوله (في) "إنا أنزلناه". (في). ولم يقل: الحجة بعد النبي إنا أنزلناه, كما قال في العشر فقرات السابقة مثلًا زينة القرءان إنا أنزلناه, عون الضعفاء إنا أنزلناه. هنا استعمل حرف "في". فليس المقصود ب(في) إلا الدلالة على الحجة, أي سورة القدر تدل على الحجّة بعد النبي. ثم مفهوم قوله (بعد النبي) أن الحجة إنسان مثل النبي يكون حاضراً في الأرض كما كان النبي. وإلا فإن روحانية النبي في الأفق الأعلى لا تزال حاضرة. فالعبرة في الحجّة بالنسبة للعامّة هي في حضور الحجّة بين العامّة. وكون الحجّة هو حجّة (بعد النبي) يشير أيضاً

إلى وجوب وجود نوع من معنى "النبي" في الحجّة, وإلا لما كان حجّة مثل النبي ولا بعد النبي ولا حتى شبيه بالنبي, إذ الخاصّية التي تجعل الإنسان حجّة ليست شائعة. فمثلًا: لا يقال أن الاجتهاد هو الذي يجعل الإنسان حجة, لأن الاجتهاد كان موجوداً أيام النبي وأهل الاجتهاد يختلفون بعد النبي ولا يوجد صلة بين معنى الاجتهاد ومعنى النبوة من حيث استمرارية الخاصّية. ومن هنا نفهم معنى قول الإمام (الحجّة بعد النبي "في" إنا أنزلناه). والمعنى هو: حقيقة إنا أنزلناه هي التي تجعل الإنسان حجّة. خاصّية الحجّة في سورة القدر. وسورة القدر ليس فيها إلا "تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر", و "إنا أنزلناه في ليلة القدر". فالسورة تدل على إنزال القرءان, بواسطة الملائكة والروح بإذن ربهم, على عبد ما. وبذلك يصير هذا العبد حجّة, وهكذا وبهذا صار سيدنا محمد نفسه حجّة. الخلاصة: الحجّة لابد أن يقوم مقام النبي في تلقّي القرءان عن الملائكة والروح بالإنزال الرباني. لكن حيث أن صورة القرءان العربي قد اكتملت في هذا العالَم, لقوله تعالى "إنا أنزلناه" بالماضي, فنفهم من هذا أن الإنزال على الحجج بعد النبي هو إنزال فهم القرءان وكشف حقائق القرءان وليس إنزال صورة سور وآيات جديدة. وهذا بالضبط ما قاله الإمام علي في صحيح البخاري وغيره حين سألوه عن الوحي الذي عندهم بعد رسول الله فقال أنه ليس عندهم إلا القرءان "أو فهم يؤتيه الله عبداً في كتابه". ويغفل أكثر الناس عن مضمون هذا الجواب. ويظنون أن علياً عليه السلام قد نفى وجود وحي عنده غير هذا القرءان. مع أن نص الحديث يدل على أنه أثبت وجود وحياً آخراً. تأمل في نصّ السؤال والجواب. السؤال كان "هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله" وفي أخرى "هل عندكم شيء مما ليس في القرءان" وفي ثالثة "هل علمت شيئاً من الوحي". ثم جاء الجواب بذكر الكتاب وفهم الكتاب. والفهم مصدره الله تعالى فهو الفهم النازل وليس الفهم بالمعنى الشائع المبني على التخمين والظن والاكتساب الذهني. والفهم الذي يؤتيه الله لا يكون إلا فهماً صائباً معصوماً صادقاً مطابقاً لحقيقة الكتاب والمقصود منه. ثم ذكر الإمام في الروايات صحيفة في يده فيها أشياء مكتوبة عن النبي بخصوص الديات وما أشبه. فالإمام أقرّ بوجود مقام الفهم عن الله في كتاب الله, وجعل نسبته للوحي كنسبة القرءان ونسبة ما في الصحيفة, إذ جعله بينهما. فالكل من الله ومن نبي الله. فتأمل ودقق.

(ج) أمر الإمام الناس بالإيمان بسورة القدر. وهذا أمر ظاهره الغرابة إذ ما الحاجة إلى دعوة المؤمنين بالقرءان إلى الإيمان بسورة من القرءان, أليس الإيمان بها حاصل من قبل؟ هذا الاستغراب دعا السامعين إلى طرح سؤال على سيدنا علي "قيل وما الإيمان بها". ونفهم من قول الإمام وسؤال الناس أن الإيمان بسورة القدر-وهذا أمر ينطبق على بقية السور بأوجه مختلفة- يكون على مستويين: مستوى الإيمان العام والذي يغلب عليه الإيمان السطحي واللفظي. ومستوى الإيمان الخاص وهو معرفة حقيقة السورة ومظاهرها في العالم وتأويلها وأثرها وتجلياتها الحية المستمرة. كان عند الناس الإيمان بالمعنى العام, فأرشدهم الإمام إلى الإيمان بالمعنى الخاص. فما هو المعنى الخاص؟ قال علي (إنها تكون كل سنة, وكل ما ينزل فيها حق). الفقرة الأولى (إنها تكون كل سنة) كلام عن استمرارية حقيقة السورة ومضمونها, فأهمية ليلة القدر ليست فقط في ما حدث في الماضي بل فيما سيحدث في المستقبل, وليس المستقبل البعيد أو المبهم, بل (كل سنة) إلى آخر الزمان. فمن هم الذين لا يؤمنون بسورة القدر؟ هم الذين يعتقدون بأنها ليلة مضت وانتهت ولا استمرارية لحقيقتها وفائدتها بعد ذلك. فهذا هو الشقّ الأول من الذين يكفرون بالمعنى الخاص لها. الفقرة الأخرى (وكل ما ينزل فيها حق) كلام عن أثر السورة, والذي ينزل في ليلة القدر (حق) كما بيّن علي في حديثه السابق عن الوحي المستمر وكما هو نصّ

السورة ذاتها. فتكلم الإمام عن استمراريتها الزمانية, وعن حقيقة ما ينزل فيها, وأما إن الإنسان الذي سينزل عليه ذلك الحق فهو (الحجّة بعد النبي). ومن الواضح أن الذي ينزل عليه الحق من لدن الله تعالى لا يكون ممن يقول شيئاً من قبيل "قولنا هذا رأي" أو يقول عن فتاواه "إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين" أو نحو ذلك من تردد وظنون وعدم استيقان حقيقي في القلب. وهذا لا يعني التعصب, لأن التعصب هو غطاء الجاهل الظاهري على شكّه القلبي بل جهله العقلي. لكنه يعني ما قاله تعالى لنبيه "إنك على الحق المبين".

الخلاصة: بنور ليلة القدر صار محمد نبياً وهو الحجّة الإلهية للناس وعليهم. بعد النبي سيبعث الله حجج من الناس. وفي كل ليلة قدر من كل سنة تنزل الملائكة والروح بإذن ربهم من كل أمر حق على الحجّة. ومن نال نور ليلة القدر عرف الحجج وميّزهم, وهو الفرقان الذي يجعله الله في قلوب عباده. فما خلت الأرض من حجّة الله, من بعد النبي وإلى قيام الساعة, وبسورة القدر وحقيقتها يصير العبد من حجج الله. فمنهم حجّة ينزل عليه الكتاب, ومنهم حجّة ينزل عليه فهم الكتاب, ومنهم حجّة ينزل عليه فهم فهم الكتاب الذي أوتيه حجّة قبله أو في زمنه. فإذن "إنا أنزلناه" تشمل الكتاب واللباب, فمنهم من يصير نبياً بكتاب ومنهم يصير ولياً لأولي الألباب. والحمد لله.

...-...

٢١-قال علي عليه السلام (هي نعم رفيق المرء: بها يقضي دَينه ويعظم دِينه ويظهر فلجه ويطوّل عمره ويحسّن حاله. ومن كانت أكثر كلامه لقي الله تعالى صدّيقاً شهيداً).

رفيق المرء لأن القرءان ذات وروح, وليس مجرد أحرف وألفاظ. ومن رافق القرءان رافقه القرءان والنبي كما ورد في أحاديث سابقة.

قضاء الدين الروحي, وهو من قوله تعالى "فلولا إن كنتم غير مدينين ترجعونها إن كنتم صادقين". والمقصود أن الله أعطى الروح للإنسان كأمانة, ليرعاها وينتفع بها في نفسه, فهي دين عليه, ورد الدين يكون بجعل النفس روحانية مستنيرة. وقضاء هذا الدين يكون بسورة القدر إذ بها تحصل تزكية واستنارة النفس. أما قضاء الدين المالي فهو من رفع البلاء الذي سبق أن شرحناه.

تعظيم الدِّين يكون بوجود العلم وحضور الملائكة والروح بتأييد أهل الدين. وارتباطه بسورة القدر ظاهر. وما أسخف دين من ليسوا من أهل إنا أنزلناه. دين فارغ كأنه جثة ميتة يحملونها على أكتافهم ويرغبون بنشرها في الأرض وإيذاء الناس برائحتها العفنة. حياة الدين وعظمته بسورة القدر.

يظهر فلجه لأن حجّة المستنير بها غالبة, إذ فيها العقل والقرءان, والفلج بين الناس يكون بالعقل والفلج بين المسلمين يكون بالقرءان.

يطول عمره كما أن من يصل رحمه يطول عمره, ورحم الإنسان الحقيقية هي الروح العلوية, وصلتها تكون بسورة القدر. وطول العمر من وجه آخر يكون بالمعرفة المتجاوزة للزمان كما قيل أن من يقرأ كتاباً في التاريخ مثلًا يطول عمره وكأنه زاد على عمره عمر من قرأ عنهم, كذلك سورة القدر فيها علم الأولين والآخرين والسنن الإلهية الحاكمة على الزمان, فمن نال نورها كان كمن عمّر من خلق آدم وما قبله إلى القيامة فما بعدها فما أطول عمره.

يحسّن حاله, الحسن بمعنى الجمال والإتقان. والجمال استواء النفس, والإتقان حسن العمل, وكلاهما راجع إلى الروحانية واليقظة العقلية.

(من كانت أكثر كلامه) فليجعلها في أوراده ويتغنى بها في مشيه وجلوسه وليخلو بها ويقوم بتعليمها قراءة ودرساً ويجادل بها وعنها ويكتب فيها ويلزم ذكرها, هذا هو السبب, والأثر (لقي الله تعالى صدّيقاً

شهيداً) فتنفعه ويبقى أثرها حتى لقاء الله في نفسه, وهذا من نفعها المتجاوز للزمان والمكان. بها يصير صدّيقاً, وبها يصير شهيداً. فتأمل هذين المقامين الجليلين كيف يحوزها المكثر من التكلم بسورة القدر. فيمكن اكتساب الصديقية والشهادة بكثرة التكلم بسورة القدر. ومرجع ذلك إلى أنه لن يكثر من التكلم بها إلا إن كان عالماً بها وبفضلها, والعلم هو الشرف. وإما أن كثرة تكلمه بها سيؤدي إلى حصول العلم بها وانفتاح أسرارها لصاحبها الملازم لها الناشر لحروفها ومعانيها. فهو صدّيق من حيث العلم بحقيقتها, شهيد من حيث شهادته عنها.

...-...

٢٢- قال علي عليه السلام (ما خلق الله تعالى ولا أعلم إلا لقارئها في موضع كل ذرة منه حسنة).
وذلك من قول النبي صلى الله عليه وسلم "واجعلني نوراً". أي كلّي نوراً بلا استثناء. وكذلك من تحقق بسورة القدر يشهده الله ذاته مستنيرة كلّها ومحاطة بالنور من كل مكان ولا يرى ذاته إلا نوراً محضاً.

...-...

٢٣- قال أمير المؤمنين عليه السلام (ما فرغ عبد من قراءتها إلا صلّت عليه الملائكة سبعة أيام).
الأيام السبعة عدد أيام الأسبوع, وخلق الله السموات والأرض في ستة أيام واستوى على العرش في السابع. فالمعنى أن الملائكة تصلي عليه بقدر الزمان والدهر كلّه, لأن الغاية من وجود الدهر هو الاستنارة واللذة الحاصلة منها. "لولاك لما خلقت الأفلاك".

...-...

٢٤- قال الإمام الباقر عليه السلام (من قرأها حين ينام ويستيقظ ملأ اللوح المحفوظ ثوابه).
قراءتها كلّما نام واستيقظ دليل على ثباته عليها وثباتها فيه وإيمانه بها. فيكون جوهره قد امتلأ بنورها, فينعكس ذلك النور على اللوح المحفوظ فيملأ ثوابه. إذ صار قلبه-الذي هو تجلي اللوح المحفوظ في ذات الإنسان- كاللوح المحفوظ الذي أخبر الله عنه "بل هو قرءان مجيد في لوح محفوظ". وقال تعالى أنه سيخرج للإنسان "كتاباً يلقاه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً" وقال "إلا من أتى الله بقلب", فالمعنى إذن أن القلب هو ذلك الكتاب المنشور, وسيقرأه ويرى ما فيه حينها, قال تعالى "كتب في قلوبهم الإيمان". فمن ملأ قلبه بسورة القدر ملأ لوحه المحفوظ ليوم الدين بالثواب.

...-...

٢٥- قال الإمام علي عليه السلام (أبى الله تعالى أن يأتي على قارئها ساعة لم يذكره باسمه ويصلي عليه ولن تطرف عين قارئها إلا نظر الله إليه وترحم عليه. أبى الله أن يكون أحد بعد الأنبياء والأوصياء أكرم عليه من رعاة إنا أنزلناه ورعايتها التلاوة لها. أبى الله أن يكون عرشه وكرسيه أثقل في الميزان من أجر قارئها. أبى الله تعالى أن يكون ما أحاط به الكرسي أكثر من ثوابه. أبى الله أن يكون لأحد من العباد عنده سبحانه منزلة أفضل من منزلته. أبى الله أن يسقط على قارئها ويسخطه (قيل: فما معنى يسخطه؟ قال) لا يسخطه بمنع حاجته. أبى الله أن يكتب ثواب قارئها غيره أو يقبض روحه سواه. أبى الله أن يذكره جميع ملائكته إلا بتعظيم حتى يستغفروا لقارئها. أبى الله أن ينام قارئها حتى يحفّه بألف ملك يحفظونه حتى يصبح وبألف ملك حتى يمسي. أبى الله تعالى أن يكون شيء من النوافل أفضل من قراءتها. أبى الله أن يرفع أعمال أهل القرءان إلا ولقارئها مثل أجرهم.)
أحد عشر فقرة. احفظ هذا العدد.
لاحظ أن النص ذكر القراءة والتلاوة. كل الفقرات باستثناء واحدة تشير إلى القارئ, والاستثناء هو قوله (أبى الله أن يكون أحد بعد الأنبياء والأوصياء أكرم عليه من رعاة إنا أنزلناه, ورعايتها التلاوة لها). فإذن

يوجد فرق بين القراءة والتلاوة. التلاوة من الرعاية, أما القراءة من التحقق بالحقيقة والاستنارة بالمعنى واجتماع النفس بمدلول السورة. ولذلك حين ذكر رعاتها أي الذين يتلونها, أخّر مقامهم وجعلهم في الدرجة الثالثة بعد الأنبياء والأوصياء, إذ الأنبياء والأوصياء هم أهل القراءة والتحقق بها والذين ورثوا معانيها بالمناسبة الذاتية والحضور الفعلي النفسي. القارئ أشرف من التالي, القارئ هو الأعلى ولذلك بدأ بأمر نبيه "اقرأ" وليس: اتلُ. وفي آية أخرى حين أمره بالتلاوة قال "وأن أتلو القرءان فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه" فالتلاوة معناها-حسب هذه الآية-تلاوة القرءان على الغير, وإلا لما ذكر اهتداء الغير وضلاله بعد ذكر التلاوة. لكن ذكر في آية أخرى القراءة بمعنى القراءة على الغير فقال تعالى "لتقرأه على الناس على مكث". وكذلك ذكر في آية الكهف "واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحدا" والظاهر أنه يتلو لنفسه. فيوجد اتصال وانفصال بين معنى القراءة والتلاوة. وأهم الفروق بينهما أن التلاوة تكون فقط لشيء متلو أي مكتوب أو منطوق أي ظاهر بلسان ما, أما القراءة فتشمل قراءة الكتاب الآفاقي والأنفسي كما قال تعالى "اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق" وهذه قراءة كتاب غير لساني, بل كتاب الخلق العالمي, أما قراءة الكتاب اللساني ففي الأمر الثاني "اقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم". فيوجد مقروء مخلوق ومقروء مكتوب: كلاهما مشمول بفعل القراءة. أما التلاوة, فتقتصر على القسم المكتوب. "اتل ما أوحي إليك من كتاب ربك", "أتلو القرءان فمن اهتدى ". الفرق الآخر بين القراءة والتلاوة هو أن القراءة لا تكون إلا حقيقية مفيدة, أما التلاوة فتنقسم إلى قسمين, قسم قال عنه "يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به", وقسم مفهوم هو الذين لا يتلونه حق تلاوته ولا يؤمنون به. وهذا معقول بناء على الفرق الأول بين القراءة والتلاوة, من حيث أن تلاوة ألفاظ الكتاب لا تعني بالضرورة فهم معانيه ولا الإيمان بمدلوله والعمل بأوامره. ولم يرد مثل هذا التقسيم للقراءة في القرءان, فما ورد ذم لا مباشرة ولا بمفهوم المخالفة لفعل القراءة والقراء. وحين يذكر تعالى الحساب يقول "اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً" وهذا يدل على انكشاف الحقيقة وظهور العدالة ومشاهدة الأعمال شهوداً حضورياً "يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً", ولذلك قال "اقرأ كتابك" و ليس: اتل كتابك. لأنه أشار إلى المعرفة وشهود الحقيقة في المقروء. وبناء على ذلك, كل ما ورد في أحاديث فضل سورة القدر, باستثناء فقرة الرعاية هنا, يرجع إلى فعل القراءة وليس التلاوة. وهذا يحل الإشكال الشائع الذي يستغرب من وجود كل تلك المنافع والفضائل والمقامات للذين يقرأون سورة القدر وكأن لسان حال هؤلاء الغافلين "نحن نقرأ سورة القدر ولا نجد ما تعد به هذه الأحاديث". والجواب: أنتم تتلون سورة القدر, ولا تقرأونها. لو قرأتم سورة القدر فستجدون أخبار الصادقين صادقة. "ومن أصدق من الله حديثاً" "كونوا مع الصادقين". أما التلاوة فورد فيها فضل واحد وهو الذي افتتحنا به هذا المقطع, وهو أن عند الله ثلاث درجات للكرامة الأولى للأنبياء الثانية للأوصياء الثالثة للذين يتلون سورة القدر, والمفهوم حسب ما سبق: الذين يتلونها أي يظهرونها للناس وكذلك يتلونها لأنفسهم مع محورية المعنى الأول الذي هو تلاوة السورة للناس. وليس في التلاوة إلا الكرامة, أما بقية المنافع والمقامات والقوى فللقراءة.

(أبى الله أن يأتي على قارئها ساعة لم يذكره باسمه ويصلي عليه) أول فضيلة هي أن له اسم عند الله. وهذا أمر عظيم, وليس كما يظهر ببادئ الرأي أن اسمك عند الله هو زيد أو عبيد, هذا ليس اسمك وإنما شبه لقب وضعه عليك غيرك. اسمك عند الله هو حقيقتك ومقامك. أما ما تحسب أنه اسمك فهو شيء "ما أنزل الله به من سلطان". والأسماء عند الله هي أسماء المقامات والدرجات. والدرجات على أسماء

الأنبياء والمقامات على أسماء الملائكة (كما سيرد في الحديث القادم إن شاء الله). لقولهم "وما منّا إلا له مقام معلوم". وحقيقة كل ملك هو مقامه ويستمد أهل المقام وأصحاب المعراج من ذلك الملك وهو يفتح لهم الباب. أما ما عند الله فهو الشيء العرشي فما فوقه. لأن ما عند الله باق, فلا يفنى , إلا أن الله نص على فناء الأرض والسماء وتغير من فيهما وموتهما "فصعق من في السموات والأرض إلا من شاء الله" ومّن شاء الله تتعلق بالروحانيين الذين لهم مقام في العرش الإلهي. فالأسماء عند الله هي أسماء ملائكة العرش والنبي وأولي القربى من حجب النور فوق العرش. فمنهم من اسمه جبرائيل, ومنهم من اسمه ميكائيل, ومنهم من اسمه محمد, وهكذا. قارئ سورة القدر يصير له اسم عند الله, يذكره الله به ويصلي عليه أي يفيض عليه الأنوار ويكون في زيادة أبداً. فاسمه يدل على ثبات حقيقته وبقائه, والصلاة عليه تدل على تنعمه وفرحه وسعادته وتعليمه.

(ولن تطرف عين قارئها إلا نظر الله إليه وترحم عليه) تطرف عين تشير إلى حيثياته الوجودية السماوية والأرضية, أي حيث يمكن وقوع تغير وأذى وضرر, ومن هنا ورد في الدعاء النبوي "باسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء" فذكر وجود ضرر في الأرض وضرر في السماء, لكن ليس فوق ذلك, وفوق الأرض والسماء يوجد العرش فما فوقه وكل ما فوق السماء إلى العرش كرتبة الكنز الذي منه أوتي النبي لا حول ولا قوة إلا بالله "كنز تحت العرش" ولو كان في السماء لقال "من السماء" لمصدر القول والإنزال. فقارئها له مراتب وجودية متعددة. وافتتح الإمام علي عليه السلام بأعلى رتبة وهي رتبة الاسم والصلاة عليه, كما أن الله يذكر "النبي" باسمه ويصلي عليه "إن الله وملائكته يصلّون على النبي". "ملائكته" وليس: الملائكة. الآية لم تقل: إن الله والملائكة يصلون على النبي. كما قال مثلًا "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة" ولم يقل: شهد الله أنه لا إله إلا هو وملائكته. فرق بين الاثنين. حين يقول "الله وملائكته" فالمقصود ملائكة العرش, وأعلى طبقة من الملائكة. لكن حين يقول: الله والملائكة, فالمقصود كل الملائكة وعمومهم. فوق الإمام "يذكره باسمه ويصلي عليه" ليس إلا ترجمة لقوله تعالى "إن الله وملائكته يصلون على النبي", وانفتاح هذا الباب لقارئ سورة القدر نابع من كون فضل "النبي" فرع لحقيقة سورة القدر, وقد قال النبي "من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشراً" وغير ذلك من آيات وأحاديث تشير إلى إمكان تحقق المؤمن بشيء من سورة القدر. فبدأ الإمام من أعلى درجة. ثم في الفقرة الثانية نزل إلى مستوى السماء والأرض من مملكة الإنسان الذاتية والتي تحتمل الضرر, فقال (لن تطرف عين قارئها) أي من الضرر القليل فما فوق (إلا نظر الله إليه وترحم عليه). نظر الله إليه ينتج نظر العبد إلى الله, كما أن "يحبهم" تنتج "يحبونه" وما يحبونه إلا صدى يحبهم, وذلك من فقه قوله "تاب عليهم ليتوبوا". ما علاقة نظر الله إليه بالضرر القليل الذي قد يحصل له؟ العلاقة هي هذه: حين يعلم العبد أن الله ينظر إليه في ضرره يزول جوهر الضرر من السعادة والمعرفة الناتجة عن نظر الله إليه وشعوره بتلك النظرة الإلهية. الشق الأول من الضرر وهو أهم ما فيه شعور العبد بالقهر والخذلان والقلة والفقر والضعف وانعدام القيمة في العالَم. كما أنك تمر بالشيء الواحد من الصعوبة, فإن كنت تعلم له مصلحة وتحبّه وتريده مثلًا هان عليه إلى حد كبير, وإن كنت مُجبراً على القيام به حتى لو كان في مصلحتك تشعر بالضد من ذلك, حتى لو كانت صورة العمل والحادثة واحدة. فالضرر له جوهر وله قشر. كلاهما مهم. ولذلك ذكر الإمام الجوهر والقشر, فدلّ على الجوهر بقوله (نظر الله إليه), ودل على القشر بقوله (وترحم عليه) والترحم هو بتغيير الصورة, أي إن كان محتاجاً أعطاه, وإن كان مريضاً شفاه, وإن كان في عسر يسّر عليه حسب الظاهر. فنظرة الله تعالج قلب الضرر, ورحمة الله تعالج قالب الضرر.

وقراءة سورة القدر سبب للنظرة والرحمة, فهي النافعة الكبرى والفائدة العظمى والمصلحة القصوى. نظر الله لذة النفس, ورحمة الله لذة الطبيعة.
(أبى الله أن يكون عرشه وكرسيّه أثقل في الميزان من أجر قارئها) لأن الكرسي وسع السموات والأرض, والعرش وسع الكرسي لكن العرش فوقه حجب النور وفوقه استوى الاسم الرحماني, أما سورة القدر فهو من ذلك النور الأعلى ومن تعليم الرحمن, فكيف لا تكون أثقل من العرش والكرسي وحقيقتها أوسع من حقيقة العرش والكرسي. هذا وجه. وجه آخر, أن الغاية من وجود العرش والكرسي هو نور سورة القدر, والغاية أثقل وأكبر من الوسيلة.
(أبى الله تعالى أن يكون ما أحاط به الكرسي أكثر من ثوابه) كما سبق, الكرسي أحاط بالسموات والأرض, وما السموات والأرض وما فيهما إلا مظاهر وأشكال وهياكل النور الإلهي, ولا يمكن للمظاهر أن تكون "أكثر" من الجواهر, إذ الجواهر يمكن أن تتجلى بأشكال لا نهاية لها, أما ما أحاط به الكرسي فهو شيء محصور معدود مُحصى. وذكر الثواب لأن ما أحاط به الكرسي كالأثواب لجسم النور. وفي الفقرة قبلها ذكر الأجر, لأن ملائكة العرش والكرسي يطلبون الأجر من الله, والأجر على العمل, والعمل الأعظم عند الملائكة العلويين هو قراءة كلام الله, إذ ليس لهم حاجة إلا في المعرفة, ولذلك سجدوا للذي جاء بعلم أتم مما عندهم.
(أبى الله أن يكون لأحد من العباد عنده سبحانه منزلة أفضل من منزلته) وذلك راجع إلى كلمة (قارئها) الواردة في فقرة العرش والكرسي, كما أن (ثوابه) في الفقرة السابقة أيضاً راجع إلى (قارئها). وهذا شاهد آخر على اختلاف القراءة عن التلاوة في مصطلحات الإمام عليه السلام, لأنه في فقرة الرعاية جعل أصحاب الرعاية أي التلاوة (بعد الأنبياء والأوصياء), أما في هذه الفقرة فجعل القارئ في (أفضل) منزلة عند الله سبحانه. فأهل القراءة هم الأفضل, لكن أهل التلاوة ليسوا الأكرم. أفضل منزلة هي الوسيلة, إذ ما ثم إلا أسماء الله الحسنى وتجلياتها, وأعلى التجليات ما أفاد الله غيره بوسيلته حسب الدرجات العالمية. وأعلى ما أفاضه صاحب الوسيلة هو النور العلمي القرءاني. وهذا النور في سورة القدر فصاحبها له درجة الوسيلة.
(أبى الله أن يسخط على قارئها ويسخطه) قيل: فما معنى يسخطه. قال(لا يسخطه بمنع حاجته). لا يسخط عليه لأنه لا سبب للسخط. قال تعالى "ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وءامنتم". فالمؤمن الشاكر لا يعذبه الله ولا يسخط عليه. والإيمان والشكر في سورة القدر. أما منع حاجته, فالله كريم وليس بخيلاً ولا ضنيناً إذ لا يفقد شيئاً من ملكه مهما أعطاه وأفاض على عباده, كمثل النار لا تفقد ذاتها لو اشتعلت كل الشموع منها. ومنع بعض حاجات العباد منشؤها الحكمة وليس البخل. والحكمة هي التذكير بعبوديته وحتى لا يطغى بانبساط رزقه والبغي في الأرض بغير الحق ولإظهار الدنيا على حقيقتها له وحثه على أمر الآخرة الباقية وغير ذلك من حكم نصّ عليها الله تعالى في كتابه. وقارئ سورة القدر مستحضر لفقره وعبوديته المطلقة لله تعالى دائماً ولو كان جالساً على العرش المجيد, ولا يطغى لأن الطغيان جهل وهوى وكلاهما يتنزه عنه القارئ, ويعرف حقائق الدنيا والآخرة ومراتب الأشياء والأوليات فيها. أسباب منع الحاجة هذه وغيرها كلها منتفية عن قارئ السورة العظيمة. الأصل في فعل الله هو العطاء, والمنع يكون لمانع, فإن ارتفع المانع عاد العطاء. والموانع كلّها منتفية في قارئ سورة القدر.
(أبى الله أن يكتب ثواب قارئها غيره, أو يقبض روحه سواه) لأن الله نور وهو الذي يضرب مثل نوره, فكذلك هو الذي يكتب ثواب قارئها لأن قارئها يصيّره الله نوراً ويجعل ثوابه وثيابه التكوينية الباقية على

الصورة المثلى. كل كاتب ثواب من الملائكة يكتب بحسب درجته ومقامه الذي يشهده من العبد, فإذا كان العبد يعمل عملًا هو أعلى من كل تلك المقامات الملائكية, فحينها لا يبقى كاتب للثواب إلا الله كما قال تعالى عن الصيام مثلًا "لي وأنا أجزي به" وورد أن ذكر الله في السر لا يطلع عليه الملك وأجر صاحبه عند الله وحده ونحو ذلك. وهذا دليل على أن قراءتها هو عمل من أعلى الدرجات الوجودية الممكنة. هذا عن الثواب. أما عن قبض الروح, فقد وردت ثلاث آيات عن القبض, آية تنسب التوفي إلى الله "الله يتوفى الأنفس", وآية تنسب التوفي إلى ملك الموت "قل يتوفاكم ملك الموت", وآية تنسب التوفي إلى الملائكة "توفّته رسلنا". فمن كانت نفسه ذات رتبة أرضية أو سماوية توفّته الملائكة. ومن كانت نفسه ذات رتبة عرشية, توفّاه ملك الموت. ومن كانت نفسه نورانية توفّاه الله تعالى. هذا أحد الاعتبارات. ويدل على شرف نفسه أنه قال (يقبض روحه) فجعلها روحاً وليست مجرد نفساً بالمعنى الأدنى للنفس. أي صارت نفسه روحانية من شدة تعلّقها بالروحانيات والنورانيات والكلمات التامات المقدسات.

(أبى الله أن يذكره جميع ملائكته إلا بتعظيم حتى يستغفروا لقارئها) فالملائكة لها وجه إلى الحق ووجه إلى الخلق. حين يتوجهون إلى الحق بالتعظيم أي ذكر شؤون الذات فلا يلتفتون لغيرها. أما حين يذكرون الله من حيث أسمائه وأفعاله وتجلياته فإن الله قضى بأن يستغفروا لقارئها, لأن قارئها أفضل الخلق عند الله فيتقربون إلى الله بالاستغفار له بالمعنى السابق للاستغفار الذي فيه إفاضة الأنوار ورفع الأستار.

(أبى الله أن ينام قارئها حتى يحفّه بألف ملك يحفظونه حتى يصبح وبألف ملك حتى يمسي) صحبة الملائكة للمناسبة النفسية بينه وبينهم. وهؤلاء الملائكة من السماء والأرض, بدليل أنهم يتغيرون مع تبدل الزمن وتقلب الليل والنهار. ولذلك ذكر العدد "ألف" ولم يزد عليه, إشارة إلى أنهم يبلغون منتهى العدد وهو الحد, وليس كما قال تعالى في ليلة القدر "خير من ألف شهر" وقد مضى بيان ذلك. قارئ القدر في السماء والأرض بالنسبة للملائكة مثل العرش بالنسبة للملائكة الحافين من حول العرش, وذلك لأنه منبع الروحانية ومفيض النورانية وكاشف الحقائق العلمية والذاكر للأسماء الإلهية. فيحفونه حبّا فيه وتعلّقاً, ويحفظونه ليزداد نور الخلق بوجوده وأعماله.

(أبى الله تعالى أن يكون شيء من النوافل أفضل من قراءتها) لأن الصلاة خير العمل, وقراءة القرءان لباب الصلاة, وسورة القدر سيد القرءان, فلا يكون شيء من النوافل أفضل من قراءتها.

(أبى الله أن يرفع أعمال أهل القرءان إلا ولقارئها مثل أجرهم) لأن أهل القرءان كل عملهم من نور القرءان, وصاحب سورة القدر مشتمل على النور القرءاني من حيث جمعيته وحقيقته, فيكون له مثل أجرهم. وسبب آخر, أن قارئها على التحقيق الأكمل وهو القطب الأجلّ هو الذي بفضل بركته وحضوره في العالَم يستطيع الناس فهم القرءان لأنه يمد بإمداد غيبي أهل القرءان في كل مكان كما قال تعالى عن نبيه "وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم" وبيّن تعالى في آية أخرى-وقال بذلك بعض الصحابة-أن الصراط المستقيم هو القرءان. فالهداية إلى القرءان تكون بالنبي, وهذه ليست فقط الهداية الظاهرية الشائعة, بل الهداية الكونية والغيبية والروحانية. والقطب خليفة النبي في زمانه. وبما أن النبي قال "الدال على الخير كفاعله" و "له أجرها وأجل من عمل بها", والقارئ الأعظم لها هو الذي دل أهل القرءان وإن لم يشعروا إلى القرءان والعمل به, فحينها يكون له مثل أجرهم.

كل ما ورد من فضل ينطبق أوّلا على القارئ الأعظم للسورة وهو النبي, ثم للقطب في كل زمان, ثم لكل أهل القرءان من القراء. والله ذو الفضل العظيم.

...-...

٢٦-قال الإمام الباقر عليه السلام (من قرأ سورة القدر حين ينام إحدى عشرة مرة, خلق الله له نوراً سعته سعة الهواء عرضاً وطولًا ممتداً من قرار الهواء إلى حجب النور فوق العرش في كل درجة منه ألف ملك لكل ملك ألف لسان لكل لسان ألف لغة, يستغفرون لقارئها إلى زوال الليل, ثم يضع الله ذلك النور في جسد قارئها إلى يوم القيامة).

كما ترى, ذكر الإمام العدد 11 مرّة. ويبدو أن هذا العدد مهم لأنه أول ظهور للواحد بعد ظهوره الأول في مرتبة الواحدية. واحد وواحد, الواحد الأول عبارة عن الحق تعالى, الواحد الثاني عبارة عن خليفته في العالَم. إذ ما ثم إلا رب وعبد, حق وخلق, الله والعالَم, الذات والتجليات, الواجب الذات والواجب بالغير. وسورة القدر عبارة عن النور الذي هو نور الخلافة والعبودية التامة وتمام الخلق ونظام العالم وأجلّ التجليات وأشرف الواجبات. ثم إن طبقة الآحاد تعبر عن الأسماء الحسنى, وطبقة العشرات عن العالم الأعلى, وطبقة المئات عن العالم الأوسط, وطبقة الألوف عن العالم الأدنى. فأوّل مرتبة من العشرات, وهو العدد 11, يعبر عن رأس العالم الأعلى, وهو الوسيلة الكبرى, وحقيقة المصطفى. وعلى هذا الأساس, نقرأها إحدى عشرة مرّة. والله ورسوله أعلم.

لماذا يقرأها (حين ينام)؟ لأن النوم أخو الموت, والموت هو الخاتمة, والأعمال بخواتيمها, فالقراءة حين النوم كالتشهد حين الموت. وفي النوم تسافر النفس وتعرج إلى درجتها وترجع إلى مستقرّها. ثم الإنسان ينام حين يكون متعباً وقد شبع من الدنيا وفرغ منها ويريد تركها, أي يكون في مقام الفقر والزهد والعجز والاضطرار, وكل عمل صالح في هذا المقام يكون عظيماً.

أثر قراءة سورة القدر حين النوم: (خلق الله له نوراً) ثم يصف النور, (ثم يضع الله ذلك النور في جسد قارئها إلى يوم القيامة). الجسد ليس البدن, بل هو ألطف وأشرف منه, لقوله عن الملائكة "وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين", فالجسد هو الذي لا يأكل الطعام وهو خالد, والبعث في القيامة يكون بناء على الأجساد وليس الأبدان الهالكة والأرض المتبدلة غير الأرض, ولذلك ورد في أحاديث القيامة تعدد صور الناس وهيئاتهم بحسب علومهم ومقاماتهم وأخلاقهم وأعمالهم. وضع النور في الجسد دليل على أن الجسد نوراني ومن نشأة الملائكة ومناسب لها. ففي كل إنسان شيء ملائكي ومن طبع الملائكة, شيء خالد وأبدي وعزيز.

وصف النور من كذا حيثيات: سببه وسعته وامتداده ودرجاته ومدّته وغايته.

أما سببه فعلى درجتين: السبب الأدنى هو قراءة سورة القدر حين تنام إحدى عشرة مرة. السبب الأعلى هو خلق الله تعالى, أي من حيث توفيقك لذلك العمل وفعل كخالق (خلق الله له نوراً) فلا ينتج النور مباشرة عن السبب الأدنى بل لابد من خلق الله له, والرابط بين السبب الأدنى والأعلى هو وعد الله ورسله وأوليائه. فالله وعدنا على لسان أوليائه بأن يخلق لنا ذلك في حال قمنا بشيء ما, و"من أوفى بعهده من الله" والله لن يخلف وعده رسله.

أما سعته فتشبيه وتأويل: أما التشبيه فقول الإمام (سعته سعة الهواء عرضاً وطولًا), لأن موضوع الكلام هو نور مجرّد غيبي, فأرد الإمام تنزيله لأذهان الناس فضرب مثلًا وأعطى رمزاً. فاختار الهواء من بين بقية العناصر لأنه الألطف والأخفى والأعلى, وكذلك النور المقصود بالنسبة لعالم الطبيعة والمادة السفلية.

أما ذكر العرض والطول, فرمز شهير في المعارف العريقة, والمقصود بالعرض الأمثال والطول الأسباب, فمثلًا السماء تنزل الماء-هذا سبب. لكن الماء يخرج الكثير من الأشجار المتماثلة والمتشابهة والمتشاكلة والمترابطة-هذا مثال. فيوجد سبب طولي وأثر عرضي. وتجد في وصف عوالم هذا النور البُعد الطولي

والبعد العرضي, فمثلًا في الطولي أي السبب قال على سبيل المثال "يستغفرون لقارئها" "ثم يضع الله ذلك النور" فاستغفار الملائكة سبب لنشوء النور. وفي العرضي أي الأمثال قال بوجود "ألف ملك", فهم أمثال من حيث هم ملائكة, وإن وجدت بينهم الفروق والتمايزات الموجودة بالضرورة الوجودية بين كل شيئين مهما تماثلا وتشابها إذ عينية وذاتية كل فرد تفصله عن غيره من حيث كونه فراداً منفصلًا عن غيره ولو من وجه خفي وسعة الخلق والعلم والقدرة الإلهية وحقيقة الوحدة الإلهية تنفي إمكانية تطابق شيئين تطابقاً مطلقاً. وذلك هو التأويل. فالتشبيه ذكر الهواء عرضاً وطولًا, والتأويل معرفة التجريد والآثار والأسباب. فالنور يخلق الله لصاحبها عالَما كاملًا, عالما قدسياً علويا غيبياً ملائكياً, وهذه قوّة الكلمة القرءانية الإنسانية بفضل الله تعالى وبإذنه.

أما امتداده فتصريح وتلميح: أما التصريح فذكر البداية والنهاية, والبداية هي (ممتداً من قرار الهواء) فذكر أدنى نقطة, والنهاية هي (إلى حجب النور فوق العرش). والتلميح المتضمن هو كون الامتداد يشمل كل ما بين نقطة البداية والنهاية من درجات وعوالم وطبقات. قوله (قرار الهواء) يشير إلى أدنى نقطة من طبقة الهواء التي هي أعلى نقطة من عالم الطبيعة. فالمقصود أن قارئ سورة القدر لابد أن يبلغ أعلى نقطة من التجرد في الطبيعة, حتى يستطيع الاستشراف على ما فوقها واختراقها بمعراج القراءة. والإشارة الأخرى أن فعل القراءة أي التلاوة يتم بالصوت وهو هوائي النشأة, وهذه أشرف خاصّية وإن تم باللسان اللحمي وهو أكثف من الهواء إلا أن المقصد هو الجانب الهوائي. قوله (حجب النور فوق العرش) يشير أوّلًا إلى وجود درجة وجودية عالمية فوق العرش, فالعرش ليس حد الخلق بل توجد حجب النور فوقه. وحجب النور ليست فوق الخلق بالمطلق وإلا لما كان نور سورة القدر يخلق الله لصاحبه شيئاً يبلغ تلك الحجب, إذ المخلوق من حيث هو مخلوق لا يصل إلى غير المخلوق. ثم لولا أن سورة القدر نزلت من عند وحقيقتها في حجب النور, لما بلغ فضل قراءتها لحجب النور. وهذه حقيقة جوهرية وأساسية وخطيرة في فهم سورة القدر ومقامات أهلها وآثارها التكوينية وأهميتها التشريعية. ولا يوجد شيء وراء حجب النور إلا المحجوب سبحانه وتعالى الذي هو حقيقة النور الظاهر بنور حجب النور "الله نور...ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور". فنوره هو الذي تنزل في حجب النور, فما حجبه غيره, ولم يصل إليه إلا هو, لا إله إلا هو. وذكر (الحجب) بجمع الحجب, ولم يقل "حجاب النور". وذكر حجب (النور) بإفراد النور, ولم يقل "حجب الأنوار". فالنور واحد والحجب كثيرة. والتكثير هو عين التحجيب وحقيقة الحجاب, ولم يزل النور واحداً. وما يرد على الألسنة أحياناً من تكثير للنور بقول "أنوار" يُعتبر مجازاً يشير إلى معنى الحجب الكثيرة والدرجات المتعددة للنور الواحد, ويستحيل أن يكون المقصود عند المحققين من الناطقين والكاتبين تكثير ذات النور, فإن هذا من الشرك والكفر بالنور العظيم سبحانه وتعالى. من العرش إلى الفرش حجب الظلمات, ومن فوق العرش إلى ما شاء الله حجب النور. وأنزل الله الكتاب حتى "يخرج الناس من الظلمات إلى النور". فأخرج ملائكة العرش والروح أوّلًا, أي الملأ الأعلى الذين يختصمون, ولولا وجود شيء من الظلمة فيهم لما اختصموا. ثم الملأ الأوسط فالأدنى أولى بالاختصام والاختلاف والنزاع. لكن لا يخلو مستوى من نور, لقوله تعالى "الله نور السموات والأرض". والفرق أن حجب النور لا ترى إلا النور سبحانه في ذاتها وفي غيرها, لكن حجب الظلمات تنظر إلى الأشياء أو قد تنظر إليها مع غفلة عن النور أو باعتبار الحجاب من حيث افتراقه عن النور بدلًا من النظر إليه كتجلي للنور أو بالنظر إلى الأشياء كغير مطلق للنور وهذا معنى "الكفر" وهو تغطية النور المتجلي في كل شيء والنظر إلى حيثياته الظلمانية فقط والانحصار فيها, كما فعلت الملائكة مع آدم فنظروا إليه كظلام

يفسد ويسفك, فأظهر الله لهم نور آدم بتعليمهم الأسماء فسجدوا لأنهم مخلوقين من نور. فإن كانت الملائكة لاحظت النور في ذواتها والظلمة في ذات آدم ثم تابت حين شهدت نور آدم, فإن إبليس لم يلاحظ حتى نور ذاته فضلًا عن نور آدم وما رأى إلا النار والطين وهما من الحجب الظلمانية, وحتى في تعامله مع آدم ما تعامل إلا بالجانب الظلماني وهو الإضلال والوسوسة والإغواء لتأكيد الجانب الظلماني في آدم وإبرازه. فالذي يسعى لإبراز ظلمات الناس دون نورهم إبليسي الطبع, ومن هنا شرف المصلحين وخسة المفسدين, إذ المصلح مبرز النور ومفيضه, والمفسد كافر النور ومانعه ومحاربه ومبرز ضدّه. الحاصل: مستوى حجب النور لا يرى إلا النور مع كونه يشهد نفسه ذات نور مقيد فيعلم عبوديته لكنه يشهد نفسه نورانية فيعلم خلافته ورسالته وكرامته عند ربه. وهذه الحقيقة والرؤية هي غاية قراءة سورة القدر.

أما درجاته : (في كل درجة) وهذا يشير إلى تعدد الدرجات في النور الواحد. فالإمام لم يذكر إلا نوراً واحداً سيخلقه الله (خلق الله له نوراً) ولم يقل: خلق الله له أنواراً. فالنور المخلوق واحد. لكن هذا النور الواحد له درجات متعددة. وهو نفس الحقيقة التي قررناها سابقاً. فلا تنافي بين وحدة الجوهر وتعدد المظهر, إذ المظهر إنما هو مظهر للجوهر فهو ليس حقيقة مغايرة للجوهر حتى نحكم بالتناقض على فكرة الوحدة ومفهوم تكثّرها في ذاتها. (خلق الله له نوراً...في كل درجة منه) هذه خلاصة الحقيقة وأقصى ما يعطيه العلم. ولم يعدد الإمام الدرجات في هذا الحديث. ولاحظ أن الإمام لم يقل: في كل درجة "فيه". بل قال: منه. (منه) تشير على حقيقته وذاته, أي الدرجة "منه" وليست من غيره وليست جزءاً فيه, بل هي نفسه ومن نفسه. فهو نور غني بالمعاني الوجودية. إلا أنه نور محدود, كيف نعرف أنه محدود؟ أولًا لأنه مخلوق (خلق الله له نوراً), ثانياً ذكر الألف (ألف ملك). الألف يشير إلى نهاية العدد حسب الأصول, أي يشير إلى الحد. ولم يقل: في كل درجة منه ما لا نهاية له من الملائكة. لكنه حدد عدد الملائكة في كل درجة. ثالثاً انفتاح وانغلاق النور في تلك الليلة ثم إيداعها في جسد القارئ, فالانفتاح والانغلاق يشير إلى الحد, والإيداع يشير إلى الحد لأن المودع في محدود لا يكون إلا محدوداً وجسد القارئ محدود يقيناً مهما كان عظيماً ولو كان غير محدود بوجه آخر مثل انفتاحه من حيث سرّه على الهوية الإلهية بالضرورة ككل شيء "وهو معكم أينما كنتم". ففي عين حد "كنتم", يوجد إطلاق "هو", والسرّ كل السر في رابط "معكم".

وذكر في كل درجة ذوات وصفات وأفعال: الذوات هي الملائكة. صفاتهم كيفية وكمّية, أما الكيفية فهي (لكل ملك ألف لسان لكل لسان ألف لغة), أما الكمّية فهي الألوف المذكورة سواء للذوات (ألف ملك) أو للصفات (ألف لسان..ألف لغة). الأفعال هي الاستغفار لقارئها طول الليل. فالاستغفار هو الفعل, القارئ هو المنفعل من حيث كونه الجسد الذي سيودع فيه هذا النور, وزمان الفعل على قسمين مؤقت وأبدي فالمؤقت هو الليل والأبدي هو بقاء الأثر إلى يوم القيامة فما بعدها حين يتجلى أثر النور في القيامة فما بعدها, ومكانه هو عالم النور المخلوق.

ما فائدة الاستغفار بكل تلك الألسنة ولغاتها؟ الفائدة هي النور المتولد عنها. وهذا يشهد لما سبق أن ذكرناه من معنى الاستغفار وأنه توليد لنور. فالحديث يذكر نوراً وهذا النور سيُنتج نوراً. فهو نور على نور. النور الأول هو (خلق الله له نوراً), والثاني هو الناتج عن استغفار الملائكة (ثم يضع الله ذلك النور). ولا انفصال, لأن ما سيودع في جسد القارئ هو النور الأول والثاني المنضم إليه والنابع فيه. لاحظ كيف أن النور الواحد المخلوق خرج فيه طول وعرض, بداية ونهاية, درجات كثيرة, وألوف من الملائكة لكل واحد

ألف لسان ولكل لسان ألف لغة. فهي وحدة فيها كثرة وللكثرة كثرة وللكثرة كثرة. أربع طبقات. الأولى هي درجات النور المخلوق. الثانية في دائرة الأولى وهي طبقة الملائكة. الثالثة في دائرة الثانية وهي ألسنة الملائكة. الرابعة في دائرة الثالثة وهي لغات الألسنة. والناتج عن هذه اللغات هو ناتج واحد, كما أن فاتحة كل تلك الطبقات هو نور واحد. فعادت الوحدة للظهور بعد التكثير, والناتج هو الاستغفار (يستغفرون لقارئها) ولم يقل يفعلون أي شيء غير الاستغفار. فالفاتحة نور مخلوق والخاتمة نور الاستغفار.

العلاقة بين الملائكة والألسنة واللغات: تأمل العلاقة جيداً. فإن فيها سر وجود الألسنة واللغات عند الناس. إذ كل لسان وكل لغة في الأرض إنما هي لسان ولغة ملك من ملائكة السموات. اللغة من لدن الملائكة. ويشهد لهذا قوله تعالى "ومن ءاياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم". فذكر السموات ثم الأرض, وذكر الألسنة ثم الألوان, وكل واحد يرجع على الآخر, كما في قوله تعالى "وفاكهة وأبّاً. متاعاً لكم ولأنعامكم" والمفهوم كما ورد عن علي عليه السلام: الفاكهة لكم والأب لأنعامكم. ونظائر ذلك في القرءان لمن تتبعها وفتح الله له. نرجع. الخلق يناظر الاختلاف. السموات تناظر الألسنة, والأرض تناظر الألوان. فكما أن تعدد ألوان الناس ناتج عن تربة الأرض واختلاف ألوانها التي خُلقوا منها. كذلك تعدد ألسنة الناس ناتج عن هواء السماء واختلاف ملائكتها "وكم من ملك في السموات". وعدد الألسنة ولغاتها هو بعدد الملائكة. ولكل فرد من الملائكة ألسنته ولغاته (لكل ملك ألف لسان, لكل لسان ألف لغة).

ومن هنا تفهم سرّ التحدي بالإتيان بمثل القرءان وسبب خلو التحدي من ذكر الملائكة. قال تعالى "لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرءان لا يأتون بمثله"ولم يقل: لو اجتمعت الإنس والجن والملائكة. إذ القرءان قول الملائكة كما قال تعالى "إنه لقول رسول كريم". فالرسالة نزلت على جبريل وتُرجمت بعقله, ثم ترجمها جبريل باللسان المناسب للنبي لكن بأكثر من لغة وهو معنى "نزل القرءان على سبعة أحرف فاقرءوا بما تيسر", إذ القرءان نزل باللسان العربي, "بلسان عربي مبين", ولم يقل: بلغة عربية. إذ لا يوجد شيء اسمه "لغة عربية". يوجد لسان عربي. لكن هذا اللسان يظهر بأكثر من لغة, ومن هنا قالوا "لغة قريش" و "لغة قبيلة كذا". اللسان واحد ولغاته متعددة. قال تعالى لنبيه العربي "فإنما يسرناه بلسانك". وهذه الآية وهذا الفهم يرد على الزعم القائل بأن النبي كان يعرف أكثر من لسان, ولو كان له أكثر من لسان لنزل القرءان بأكثر من لسان بنصّ الآية "يسرناه بلسانك" وكدلالة إضافية لاحظ إفراد اللسان "بلسانك" ولو كان له أكثر من لسان لما تبين أي الألسنة يقصد بقوله "يسرناه بلسانك". وحيث أن الله تعالى لم يحدد لغة معينة من لغات العرب, فالمفهوم أن الأصل هو القبول بها جميعها, لكن توجد إشارة في نص الآية تفيد أولوية لغة قريش في حال أراد الناس الترجيح, وذلك لأن الآية قالت "بلسانك" للنبي, والمفهوم أن الأيسر للنبي هو الأحسن, والأيسر للنبي كان لغة قريش.

أما مدّته فقال (إلى زوال الليل). وهذا من التعاكس. أي أحياناً يظهر الأعلى في الأدنى على نحو التناظر التناسبي وأحياناً على نحو التناظر العكسي. التناظر التناسبي حين يظهر القرءان في صورة الماء, فكما أن الماء يحيي الأرض ويغسل الأبدان كذلك القرءان يحيي القلب ويطهر الأذهان. فتوجد مناسبة ذاتية بين القرءان والماء من هذا الوجه وتلك النسبة المعيّنة. التناظر العكسي حين يظهر الشيء بضدّه, وبعكس نسبته. مثلًا قول النبي صلى الله عليه وسلم "لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك". خلوف فم الصائم عند الناس في عالم الفناء خبيثة, لكن عند الله طيبة, الخبيث عكس الطيب ومعناه مضاد له, وللإشارة إلى هذا النوع من التنزيل قال المتنبي "وبضدّها تتميّز الأشياء". وعلى ذلك,

حين نرى حدوث كل ذلك النور العظيم لقارئ سورة القدر يقع في الليل, والليل ظلام, نعرف أن العلاقة هنا عكسية من هذا الوجه. ولذلك أيضاً الإسراء والمعراج كان في الليل وليس في النهار. فكما أن النزول كان في الليل, كذلك العروج يكون في الليل.
أما غايته فهي (يضع الله ذلك النور في جسد قارئها إلى يوم القيامة) فكل ذلك النور حين يصير في الجسد يُحدث اتساعاً واستنارة عظيمة للجسد, والمفهوم بذكر يوم القيامة أنه حين يقوم الناس في ذلك اليوم وتنبعث أجسادهم ويظهر الكامن فيها, سيرى القارئ منفعة وجمال وقوّة قراءته للسورة وستنعكس في عالمه حينئذ. والمفهوم أيضاً أن كل الملائكة بألسنتهم ولغاتهم وكل درجات العالم من حجب النور إلى قرار الهواء هي شيء كامن في جسد القارئ لها, فما أوسع وأعظم ذلك الجسد وحقيقته. فإن كان الجسد بهذه السعة, فكيف بالقلب. ولذلك قال أبو يزيد البسطامي "لو أن العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب العارف لما شعر به" أو كما قال سلام الله عليه. ولا غرابة, إذ كان النور البالغ لحجب النور يسعه جسد قارئ سورة القدر, وحجب النور فوق العرش. ومن فروع هذه الحقيقة, أن في قارئ سورة القدر من العلوم والمعاني والصور الكامنة ما هو بقدر ألف ملك لكل واحد ألف لسان لكل لسان ألف لغة, لكن لا يظهر شيء من هذا في هذه النشأة وإلا انفجر العالم بالنور. وإن كان ظهور طرف من بياض قدم الحور العين قد يحرق شمس هذه الدنيا التي لا تزن جناح بعوضة بالنسبة لما فوقها من عظمة وسعة, فكيف لو ظهر شعاع من قلب الولي صاحب القرءان وسورة القدر, ألا يكفي ذلك لإشعال النار في هذا العالَم وجعله يغرق في الله حبّاً ويرقص من الفرح به طرباً. ولنختم بذكر "قل لو كان البحر مداداً".

...-...

روى السيوطي رحمه الله في الدرّ المنثور ثلاثة أحاديث نختم بها هذا الكتاب وهي مسك الختام إن شاء الله.
٢٧- {أخرج محمد بن نصر عن سعيد بن المسيب أنه سُئل عن ليلة القدر "أهي شئ كان فذهب أم هي في كل عام" فقال "بل هي لأمّة محمد ما بقي منهم اثنان". }

أقول: لاحظ أنه لم يقل: في كل عام. كما هو مقتضى ظاهر السؤال. لكنه أجاب {بل هي لأمّة محمد} وفقط لأمّة محمد. وأمّة محمد صارت كذلك لأنها ءامنت "بما نزل على محمد" أي القرءآن ومحمد رسول الله. فكل من ءامن بما نزل على محمد فهو من أمّة محمد، أي القرءآن. وهذا هو المعيار الأكبر في تحديد أعضاء الأمّة المحمدية. ثم قال {بما بقي منهم اثنان} ما علاقة هذا بالسؤال؟ الجواب تجده في روايات لأئمة أهل البيت عليهم السلام مفادها "لو بقي اثنان لكان أحدهما الحجّة على صاحبه". لاحظ تعبير بن المسيب {ما بقي منهم اثنان} وتعبير الإمام "لو بقي اثنان". فالاتفاق حاصل في المفهوم والنصّ. ولماذا قال ابن المسيب {ما بقي منهم اثنان}؟ لإن إحدهما لابد أن يكون الإمام والحجّة والولي في ذلك الزمان، كما شرح ذلك الإمام عليه السلام. وهذا المعنى أصبح واضحاً بعد كل ما قدّمناه من دراسة لسورة القدر.

٢٨- {أخرج محمد بن نصر عن أبي ذر قال "قلت: يا رسول الله أخبرني عن ليلة القدر أي شئ تكون في زمان الأنبياء ينزل عليهم فيها الوحي فإذا قُبضوا رُفعت أم هي إلى يوم القيامة؟ قال "بل هي إلى يوم القيامة.}

أقول: في هذا الحديث يسأل يوجد بيان لمعنى نزول الوحي في ليلة القدر، وعلاقتها بالأنبياء. فتأمل قول أبي ذر {أي شيءٍ تكون في زمان الأنبياء ينزل عليهم فيها الوحي} فهذه أحد أكبر منافع هذه الليلة، وهي نزول الوحي. فلما قال النبي {بل هي إلى يوم القيامة}، فالمعنى أن الوحي مستمر النزول، بوجه أو بآخر، إلى يوم القيامة. وهذه بشرى عظيمة. وهذه تشهد على معنى الولاية والحجّية الذي سبق بيانه.

٢٩-{أخرج الديلمي عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "إن الله وهب لأمّتي ليلة القدر ولم يعطها مَن كان قبلهم"}
أقول: اختصاص أمّة محمد بليلة القدر دليل على أن الأصل أن تكون الأمّة كلّها من العلماء بالتنزيل الإلهي، أي من أهل استقبال الوحي بدرجاته المختلفة، ولذلك قال النبي "لا تجتمع أمّتي على ضلالة" فالقضية ليست فقط نوع من الديمقراطية الاعتباطية، بل لا تجتمع لأنه لابد أن يكون فيها ولو واحد من أهل ليلة القدر في كل زمان "لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة". ولذلك قال النبي "العلماء ورثة الأنبياء" ووراثتهم هي بليلة القدر وما ينزل عليهم فيها من الوحي الحيّ المناسب لكل زمان ومكان.

٣٠-{أخرج الطيالسي والبيهقي عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وهو يريد أن يخبر أصحابه بليلة القدر فتلاحى رجلان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "خرجت وأنا أريد أن أخبركم بليلة القدر فتلاحى رجلان فاختُلِجَت منّي فاطلبوها في العشر الأواخر في تاسعة تبقى أو سابعة تبقى أو خامسة تبقى.}

أقول: الفكرة هي أن التلاحي والاختصام والتنازع والشقاق كل ذلك يؤدي إلى غياب ليلة القدر. لماذا؟ لأن التلاحي لا يكون إلا عند الاختلاف، وهذا النوع من الاختلاف لا يكون إلا عند غياب الحجّة وغلبة الظلمانية على النورانية وهذا يتناقض مع حقيقة ليلة القدر، فلما غابت المناسبة غيّب الله الليلة. ووقع الاختلاف في تعيين الليلة-كما في نصّ هذا الحديث وغيره- كما حدث الاختلاف قبل ذلك الذي أدّى إلى تغييب الليلة. الحاصل: كلّما اختلفنا ولم ننظر إلى روحانيتنا ونورانيتنا، كلّما زاد ضلالنا وشقاقنا. ويبدأ الاختلاف والتلاحي هي لا نعقل ونطلب علم الوحي.

ثم إن إخبار الله ورسوله بوجود أولياء الله وأهل الوحي الحي وأهل القرءآن الحقيقي في الأمّة ما بقيت الأمّة، يوجب علينا تحرير البيان وفتح مجالات التعبير بدون أي حد وعقوبة على الإطلاق، ولا نؤذي كل من يتكلم في شأن القرءآن خصوصاً كائناً من كان ومهما كان كلامه؛ لماذا؟ حتى نفتح الأبواب لانتشار ما ينزل كل سنة على الأولياء الله من المعارف والأسرار والمعاني والأحكام والبشرى والإنذار وكل شيءٍ بلا قيد أو شرط. فإذا فتحنا مجالات الكلام بلا أي قيد أو شرط، سنجد أهل العلم الحق والتنزيل الحي في كل مكان بيننا. إذ قال الإمام علي بأن الحجّة قد يكون "خائفاً مستوراً"، كأهل الكهف، وإنما يخافون حين يخافون من القهر وإجبارهم على ترك ما هي عليه والقول بخلافه أو تعرّضهم للإكراه، فلابد للأمّة أن لا تجعلهم في هذه الحالة من الضيق والحرج. بل تترك الكلام حرّاً مطلقاً، خصوصاً في شأن العلم والفكر والذكر، مهما ظهر لها غرابته وشناعته، فقد خشي النبي نفسه بنص القرءآن من تبيان بعض الأمور التي نزلت عليه "وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه". فعلينا أن لا ندع مجالاً لمثل هذا الخوف والخشية مطلقاً. كيف؟ بتحرير التعبير، وإطلاق النطق، وعدم تقنين البيان خصوصاً في شأن

القرءآن حتى لو تكلّم به وعنه وعليه الشيطان. فإن كلام الشيطان لن يبقى بل سيزول بكلام عباد الرحمن، قد قال الله "بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق" وستجدون الوحي ينتشر في الأمّة كالماء الدافق، فتحيى به وتسعد به. والحمد لله رب العالمين.

....

(فكّ القيود العشرة عن الكلمة)

-المقدمة.

قيل أنه لا يوجد حق مطلق من حقوق الإنسان, كما أنه لا يوجد واجب مطلق ليس له استثناء أو يجوز عدم القيام به تحت بعض الظروف. أما عن عدم وجود واجب مطلق, فالواجب لا يكون مطلقاً بحسب طبيعته لأن الواجب فرع علم العبد بأشياء وإرادته لأشياء, وبعد أن يعلم ويريد يمكن توجيه الأمر الواجب له, ولأن الأمر يتقيّد بطبيعته بحسب المأمور من حيث عقله وقدرته وإمكاناته ولو تغيّرت بعض هذه الشروط لما بقي للأمر موضع, فمن المقطوع به أن الأمر لا يكون مطلقاً أبداً, لا من حيث ذاته ولا من حيث موضوعه. أما عن عدم وجود حق مطلق, فإنه بغض النظر عن القيود الطبيعية للحقّ مثل معناه وشروط تحققه وتسليمه, فإنه لا في الشرع ولا في القوانين يوجد حقّ يمكن أن يكون مطلقاً وسيكون هو المحدد لنتيجة مسألة "هل يوجد حق مطلق" إلا حق القول والتكلم. حتى الحياة قد تسالم الناس تقريباً من عند آخرهم على عدم كونها حقّاً مطلقاً, بل توجد ظروف وأمور لو قام بها الحيوان أياً كان يجوز حينها سلبه حياته, وحتى أشد المذاهب تطرّفاً في منع التعدي على أي حيوان وهو المذهب الجايني في الهند فإنهم انتهوا إلى رأيين: يقال أن زعيمهم في آخر أمره امتنع عن تناول أي طعام حتى لا يتعدى على أي حياة فآل أمره إلى الجناية على نفسه والتعدي على حياته هو, والرأي الآخر المعمول به أنهم يأكلون من النباتات مع اعتقادهم بكونها حيّة ويبررون ذلك بأن هذا من باب الضرورة للحفاظ على حياتهم وفي سبيل ذلك جاز عندهم التعدّي على حياة شيء غيرهم. فإذن في الواقع, آخر ما يصل إليه الذي يريد جعل الحياة حقّاً مطلقاً للحي لا يمكن التعدي عليه هو إما أن يقتل نفسه أو يبيح لنفسه قتل غيره لضرورة الحفاظ على نفسه. فإن كان هكذا هو الحال في مثل ذلك المذهب, فلا تحتاج إلى مخيّلة قويّة لتحدس بأن بقية القوانين والشرائع قد تسالمت على سلب الحياة بنحو أيسر من ذلك بكثير نسبياً, وبعضها يجعل سلب الحياة مثل شرب الماء. فقد يُقال: إن كانت الحياة التي هي أساس بقية الحقوق من حيث أن تحققها شرط لنيل بقية الحقوق وإقامتها, فكيف تقولون بأن الكلام حق مطلق لا يجوز لقانون تقييده بأي نحو؟ ثم إن كان الدولة الأمريكية وهي ذات أوسع المذاهب في حرية التعبير مع ذلك كانت ولا زالت تقيّد حرية التعبير في مواضع معروفة, بالرغم من أنه في وثيقة الحقوق الملحقة بالدستور ورد النص بنهي الجهة الواضعة للقوانين عن وضع أي قانون يمنع حرية التعبير, فحتى هؤلاء وجدوا في نهاية المطاف وبالتجربة الحاجة إلى تقييد بعض أصناف التعبير وحتى بعض الأصناف التي أجازوها قرروا بالقانون الحاجة إلى شروط معينة لابد من تحقيقها لممارسة التعبير والشروط قيود, فعلى أي أساس تدعون إلى حرية تعبير مطلقة إذن؟ وللجواب على هاتين المسألتين أردنا كتابة هذا المقال والله المستعان.

بادئ ذي بدء: نحن نرى بأن حق البيان لابد من أن يكون مكفولًا بإطلاق لكل حي. بالتالي من لم يقم بما يُبقي عليه حياته, سواء على مستوى الطبيعة كالتغذية أو على مستوى الدولة كالبعد عن الجريمة, فإنه يكون قد أخرج نفسه بنفسه من الدائرة التي نتكلّم على أفرادها. فكون حق الحياة مقيّداً لا يعني أن كل حق لابد أن يكون مقيّداً, ولا يوجد رابط عضوي خارجي ولا ذهني بين الاثنين. والحقوق مسألة اعتبارية وليست مسألة حقيقية خارجية مثل وجود الشمس أو العلاقة بين الكلية والمثانة, وإن كانت القضايا الاعتبارية ترجع إلى قضايا حقيقية إلا أنه لا يمكن اختزالها فيها كل الاختزال إلا بتأويل عميق جدّاً يُرجِع كل أمر إلى العلم بالحقيقة ومع ذلك القدرة على القيام بموجبات ذلك العلم منفصلة من وجه عن

نفس العلم, فقد تعلم بشيء وأن هذا الشيء هو الأحسن بالنسبة لك ومع ذلك لا تقدر على القيام به لفقدانك القدرة أو فقدانك لبعض الأشياء التي لابد من توفّرها للقيام به. فما نقول به هو طالما أننا أحياء, وطالما أننا نحيا في مجتمع مُنظّم, فلابد أن نكفل حق البيان بإطلاق.

ما معنى حق البيان "بإطلاق"؟ الإطلاق هنا يعني أن من يريد إرسال كلمة وجعلها متاحة في المجال العام بحيث يستطيع الناس عموماً من سماعها أو قراءتها, ويمكن أن تبقى لأجيال قادمة ولا يتقيد وجودها بوجود قائلها, فمثل هذا المُرسل لابد من فسح المجال له ليُرسل ما يشاء بدون أي عقوبة حكومية مالية أو نفسية مباشرة أو غير مباشرة ولابد أن تكفل له الحكومة ذلك الحق بسلامة وتمنع أي تعد يقوم به أي شخص أو جهة حيال المرسل بسبب رسالته. هذا لا يعني أنه يستطيع أن يقولها في أي مكان وأي زمان بالضرورة, لكن يعني أنه يمكن أن يقولها في مكان ما وزمان ما حسب مشيئته الشخصية وذلك بحيث يكون الإرسال واقعاً وعامّاً, على سبيل المثال: نشر الكتب. لابد أن يكون لكل شخص حق نشر أي كتاب يشاء, وبحيث يُعرَض كتابه عند في كل مكتبة ودار نشر ترضى بعرض كتابه بناء على إرادة القائمين عليها دون أي تأثير أو ضغط حكومي أو اجتماعي قسري عليها من الخارج يقيد إرادتها في ذلك, من قبيل فرض غرامات عليها أو إجازة عدوان بعض الناس على مواقعها. مثال آخر: لو أراد التكلّم على الناس, فإن مكان الكلام إما أن يكون بحضور شخصه (مثل الاجتماع في صالة) أو الحضور بصورته وصوته (مثل الشاشة والمذياع), وله حق حجز أي صالة أو الجلوس في الأماكن العامة المعمولة للاجتماع مثل الحدائق العامة أو المساجد والمعابد التي يجيز من صنعها مثل ذلك الاجتماع فيها أو في بيته أو في أي بيت يرضى سلطانه بذلك. لكن لا يحق له أن يهجم على أي صالة كيفما اتفق ويعتدي على عمل المجتمعين فيها ويتكلم بما يشاء, المنع هنا ليس على الكلام وليس بسبب الكلام الذي سيقوله بعد هجومه وتعديه على أملاك غيره ولكن بسبب ذلك الهجوم والتعدي تحديداً. الحاصل أنه لو أراد نشر شيء بلسانه أو بقلمه, فإنه يستطيع القيام بذلك بدون تدخل القانون بعقوباته ضدّه أو ترك القانون لأعدائه وخصومه ليعتدوا عليه بسبب كلامه, أما متى وأين سيقوم بذلك فهذا أمر يرجع إلى حق الملكية بطبيعة الحال, فما كان ملكاً عامّاً وكان معمولًا لاجتماع الناس وكلامهم جاز له الاجتماع بالناس والتكلم عليهم بما يشاء, وما كان ملكاً خاصّاً فلابد من إذن صاحب الملك ليقول فيه ما يشاء, وفي الحالتين لا قانون يعاقبه ولا قانون يترك من يرتكب العدوان الفعلي ضدّه.

ونحن لا نقول بأن "التعبير" حق مطلق, بل نقول "البيان" و"الكلام" و"القول" تحديداً, أي ذلك الصنف من التعبير الذي يتجلى بصورة كلمة ولغة ولسان وحرف. أي التعبير الكلامي وليس كل تعبير كالتعبير بالصورة والتمثيل والأفعال واللباس وما شابه. نحن لسنا بصدد كل أنواع التعبير, وهذه نقطة مهمة جدّاً وتحلّ إشكالات كثيرة جدّاً يعاني منها حتى الأمريكان بسبب الخلط بين حق الكلام وحق التعبير. فما ورد في دستورهم هو "سبيتش" و "بريس" أي الكلام والصحافة. فلا يحق للكونغرس سنّ أي قانون يمنع ويقيد حرية الكلام وحرية الصحافة. لكن لأنهم حملوا لفظة "سبيتش" على المعنى الواسع لكلمة "اكسبريشون" أي التعبير, دخلوا في متاهات حتى صارت نشر الأفلام الجنسية الداعرة من حقوق "التعبير" المكفولة, بل صار عندهم إنفاق الشركات الضخمة أموالًا طائلة لدعم المرشحين للرئاسة هو من ممارسة حق "التعبير" المكفول في الدستور-مع عدم الالتفات للأضرار التي تحصل للعملية الترشيحية والديمقراطية بسبب ذلك. فتصوير الأفلام الداعرة وإنفاق الأموال صار داخلًا في كلمة "سبيتش", وهو أمر لم يخطر على بال كل مستعمل لهذه اللفظة منذ القرن الثاني عشر الميلادي حين ظهرت هذه اللفظة

حسب تتبع علماء اللغة (راجع معجم ويبستر). ولو نظرنا في معجم ويبتسر سنجد أن للفظة "سبيتش" المعاني التالية: إيصال الأفكار بواسطة الكلمات المنطوقة, التعبير عن الأفكار بواسطة الكلمات المنطوقة, تبادل الكلمات المنطوقة, شيء يتم النطق به, خطبة عامة (مثلًا: سيلقي الرئيس "سبيتش" أي خطبة وخطاباً عامّا), لغة, لهجة, طريقة في الكلام, قوّة التعبير عن الأفكار وإرسالها بواسطة التكلّم والقول. كل هذه المعاني للفظة "سبيتش" تدور حول محور واحد: الكلمة اللغوية. وأما حرية الصحافة, فمن الواضح أن الصحافة حين كتابة وثيقة الحقوق الأمريكية وحتى يومنا هذا تقوم أيضاً على الكلمة اللغوية بصورة كلية أو شبه كلّية. وعلى ذلك, الشيء المقطوع به هو أن المكفول عندهم هو حق التعبير بواسطة الكلمة اللغوية, المنطوقة والمكتوبة, أي حرية اللسان والقلم. وهذا ما نقول به. ولا نرى أن كل حق تعبير أيا كانت صورته يكون مكفولًا, بل هذا من المستحيلات ويستحيل واقعياً قبول ذلك, لا أقلّ بسبب الحقيقة التالي: كل عمل إنسان هو "تعبير" عن ذلك الإنسان, هو شيء يعبّر به الإنسان عن نفسه. فلو قال أحد بحرية التعبير لكان معنى ذلك الفوضوية المطلقة. حرية التعبير أوسع من حرية الكلام بكثير, ولا يقول بها حكيم أو خبير. وبما أننا ذكرنا وثيقة الحقوق الأمريكية, لنشير إلى أمر آخر وهو أن بعض المعاصرين يرى أن أول فقرة من البند الأول وهو القائل بمنع وضع الكونغرس لقوانين تتعلق بإقامة دين أو منع ممارسة دين, والكلمة المستعملة هي "ريليجون", يرى البعض أن هاتين الفقرتين تتحدثان عن "الضمير" و "المذاهب العلمانية" أي الدنيوية والمادية والفكرية وغير الدينية بالمعنى الذي يفهمه اليسوعيون من هذه الكلمة والمبنية على الفصل بين الكنيسة والدولة فأعمال الكنيسة "ريليجيون" أي دين وأعمال الدولة "سيكولار" أي مدنية أو زمنية أو مادية أو دنيوية. فهل تصح هذه الرؤية؟ لا تصح, ويستحيل أن تصح. ولذلك جيمس ماديسون حين كتب الوثيقة وعرضها على الكونغرس في حينه, رفضوا الفقرة المتعلقة بضمان الحكومة الفيدرالية لحرية الضمير أو حرية القيم غير الدينية أيضاً, وحيث أن مداولات القوم الذين رفضوا ذلك في حينه كانت سرّية فيقول بعض القانونيين بأننا لن نعرف "السر" وراء ذلك الرفض. أقول: ليس في الأمر أي سرّ, لأن الأمر بكل بساطة مستحيل. لأنك لو قلت بأن الحكومة لا تتدخّل بكل مذهب ديني وغير ديني, فالحكومة ستزول بالضرورة وكل قوانينها وأعمالها ستكون غير مشروعة, إذ قطعاً تدخل تلك القوانين والأعمال تحت الاختيارات "غير الدينية" وهي احتمال من بين احتمالات كثيرة قد يختلف بل يختلف الناس فيها. فلا يحق لكل أحد ممارسة دينه, إلا لو كان دينه لا علاقة مباشرة له بالأعمال الدولية والسياسية والمدنية. فدستورهم حفظ لهم حق ممارسة دينهم بمعنى الدين في المفهوم اليسوعي الشائع وهو العبادات في الكنيسة والعقائد المتعلقة بالميتافيزيقا والآراء المجردة عن الفاعلية المباشرة الدنيوية. فلو كان ثمة دين يقول بأنه لا يجوز دفع الضرائب للحكومة الفيدرالية, فهل يعقل أصلاً قبول الحكومة الفيدرالية لذلك وهي تعيش على الضرائب. أو يوجد شخص يدعي أن إلهاماً دينياً قد جاءه مثلًا يقول له بجواز النهب من أصحاب عرق معين أو الاتفاق مع أعداء الأمريكان على محاربة الأمريكان, فهل يمكن أن تقبل الحكومة الفيدرالية بذلك. في اللحظة التي تنضوي فيها تحت دولة, فلا ضمير لك ولا دين لك ولا شيء لك إلا في حدود قوانين تلك الدولة. وأما القول بأن لك الحق في أن تفعل ما تشاء في بيتك بشرط أن لا تزعج من حولك, فهذا قول لا تكاد توجد فائدة منه لأن كل أحد يستطيع أن يفعل ما يشاء إن لم يعلم أحد بما يفعله, وأقصى فائدة تتصوّر منه هو في حالة معرفة السلطة لما يحدث في البيت ومع ذلك تترك صاحبه من باب حريته في فعل ما يشاء في بيته. نرجع إلى ما كنّا بصدده وضربنا مثلًا بالأمريكان لأن المسألة الثانية تتعلّق بهم كمثال واقعي يجسّد أوسع دائرة من حرية

الكلام المكفولة من السلطة القائمة بل حتى أوسع دائرة من حرية التعبير في كل التاريخ المعلوم لنا تقريباً.
الحاصل حتى يتبيّن موقنا وهو من خمسة بنود:
أ- أن لا تضع الدولة قانوناً يعاقب على الكلمة, لا صاحبها ولا ناشرها ونسميهم (أهل الكلمة).
ب- أن تعاقب الدولة من يعتدي فعلياً على أهل الكلمة بسبب الكلمة.
ت- يحق لصاحب الكلمة نشرها بكل وسائل النشر العام في حال رضي أصحاب وسيلة النشر بالقيام بذلك.
ث- يحق لصاحب الكلمة نشرها في الأماكن العامة المعمولة لاجتماع الناس وتكلّمهم, ولا يتم تمييزه عن غيره أيا كان الفرق بين مضمون كلمته وسبب اجتماعه بالناس ومضمون كلمة غيره وسبب اجتماعهم, فكل اجتماع اجتماع, وكل كلمة كلمة, وفي الأماكن العامة يجوز كل اجتماع وكل كلمة.
ج- يحق لصاحب الكلمة نشرها في الأماكن الخاصة بشرط إذن سلطان المكان الخاص.
البند (أ) هو الأساس الأكبر.
البند (ب) ليس أمراً جديداً وإنما يدخل تحت مظلّة معاقبة الدولة على العدوان في حق أي فرد من أفرادها, لكنه يؤكد على معنى البند (أ) وهو أن الكلمة لا تجعلك مجرماً, ولا تعطي لأحد صلاحية معاقبتك لا الدولة ولا العامّة.
البند (ت) راجع إلى مبدأ حرية اختيار العامل لعمله. فأصحاب وسائل الإعلام هم إما تجار يطلبون الربح وإما أصحاب عقيدة ما يطلبون الأجر بناء على تطوعهم لنشر شيء ما. فإن كانوا تجاراً فلهم أن يحددوا المنشور الأصلح لهم بأنفسهم وحسب رأيهم. وإن كانوا من المتطوعين فلهم أن يحددوا المناسب لعقيدتهم وقيمهم بأنفسهم. ولا وجه لجبر التاجر أو المؤمن أو الناشط لقبول شيء يعاكس مصلحته وغايته.
البند (ث) و البند (ج) يرجعان إلى قيمة الملكية. فالملكية العامة تعني تساوي العامّة في التصرف فيها, فلا وجه لحرمان بعض العامة مع الإذن للبعض الآخر بممارسة حق الملكية وما ينشأ عنه, بشرط أن يكون العمل منضوياً تحت الغاية من المكان العام, فالحمامات العامة معمولة لقضاء الحاجة وليس للمظاهرة أو إلقاء الخطب مثلًا, لكن المكان العام الذي تجيز الدولة اجتماع الناس فيه والتكلم يجوز مثل ذلك لكل متكلم. أما الملكية الخاصة فتعني أن المالك الخاص له حق التصرف في ملكه, هو دون غيره طالما أن العمل يدور في فلك ملكه, بالتالي لا يحق لأحد سلبه حق تحديد ما يدور في ملكه, ولذلك اشترطنا إذنه ليتكلم المتكلم بما يشاء فيه في حدود ذلك الإذن. وللمتكلم أن يتكلم بما يشاء في المجال العام الذي لا يملكه فرد دون فرد, أو في المجال الخاص بشرط أن يكون من أملاكه هو. ولا نستطيع أن نقبل بحقه في التكلم في ملك غيره, لأن دخوله إلى ملك غيره يعتبر عدواناً تجب إزالته, وإزالته تعني إخراجه من ذلك الملك, وإخراجه سيكون قطعاً لكلامه بالضرورة, فليس المقصود كلامه ولكن المقصود اعتدائه على ملك غيره, وإن كان سبب إخراجه عند من أخرجه هو رفضه لكلامه فهذا أمر راجع إلى صاحب الملك, وليس في ذلك تقييد للمتكلم ومنع لرسالته من الوصول للمجال العام لأنه يستطيع بكل بساطة أن يذهب إلى مكان عام أو يبقى في ملكه الخاص ويدعو الناس إلى الاجتماع عنده أو ينشر بوسائل إعلام عامة. القيد المرفوض هو الذي يحجب الرسالة بالكلية عن المجال العام بدون وجود تعارض للحقوق الجوهرية. فحق الملكية جوهري, أنا جالس في غرفتي وشخص يريد الدخول قسراً ليلقي خطبة

أو يناظرني في مسألة, ليس له ذلك, فهنا تعارض حق ملكيتي ليس مع حقه في الكلام بل مع حقه في الاعتداء على ملكي وحدود سلطاني. فأنا لا أمنعه من تلك الخطبة ولا من المناظرة بمعنى أعرّضه لعقوبة قانونية بسبب الخطبة أو المناظرة, لكن أعرّضه لعقوبة قانونية في حال امتنع عن الاعتداء على ملكي الخاص.

لو تأملنا سنجد أن حق البيان المطلق هو قضية اجتماعية, لا فردية. وذلك لأننا نتكلم عن "حق". و كل "حق" يقابله واجب على طرف آخر, إما واجب فعل شيء أو واجب الامتناع عن شيء. فحين أقول: أنا لي حق التكلم بما أشاء. فمن هو الطرف المقابل؟ أول وأكبر طرف هو الدولة, أي الجماعة التي بيدها القدرة على معاقبة الناس بقوّة السلاح. ثم إن الإنسان إما أن يتكلم مع نفسه أو يتكلم مع خاصّته في السرّ أو يتكلّم مع العامة. فإن تكلم مع نفسه, فمن الواضح أنه لا داعي لادعاء وجود حق أو الرغبة في إزالة قانون ما, إذ التكلم مع النفس حق طبيعي مطلق لا يستطيع أحد التدخل فيه. وإن تكلم مع خاصّته في السرّ, فكذلك لأن الخاصة هم الذين يثق بهم ويحفظون سرّه بالتالي لن يصل الأمر إلى الدولة أو العامّة, بالتالي كذلك له حق التكلم بما يشاء مع خاصّته في السرّ, ولا يمكن لقانون أن يدخل إلى هذا المجال. وبناء على هذين الأمرين, وأتكلم الآن من منطلق إسلامي خاص, يكون التكليف الإلهي بالتبيين وقول الحق ونشره أمراً ممكناً في كل الظروف, لأن تكلّم الإنسان مع نفسه والإقرار بالحق أمر يأخذ الله به ويجازي عليه كما تجد الأجر المقرون بمجرّد قول شيء ولو في الخلوة والانفراد, وكذلك في الكلام مع الخاصة, ومن هنا ورد في بعض الأحاديث النبوية عن آخر الزمان أي زمان الظلم والقمع "عليك بخاصة نفسك ودع عنك أمر العامّة" والمفهوم من هذا الحديث وغيره أنه عليك بنفسك وبأهلك وأصحابك والمقرّبين منك, على نمط أصحاب الكهف مثلًا, ودع عنك من سوى ذلك. ونفهم أيضاً أنه لولا أن "أمر العامّة" قد صار ممنوعاً وعليه عقوبات نفسية أو مالية لما ورد النهي عن التدخل في أمر العامة, ولا يكفي التبرير الشائع بأن اتباع العامة لأهوائهم هو سبب ذلك, وحتى تلك العبارة لو وردت في حديث فليس المقصود به ما يفهمه الكثير, فإن الله يقول "أفنضرب عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين" وقد قال الأنبياء والرسل ما قالوه في أمم كانت مسرفة ومجرمة وظالمة, لكن ما توفقوا عن الكلام إلا حين ورد بحقهم تهديد نفسي مباشر. فحين يكون "أمر العامة" محجوراً بالعقوبات القانونية أي التي تقوم بها السلطة القائمة, وكل من يتكلم في أمر العامة ومع العامة تناله تلك العقوبات, فيمكن لمن يريد عدم الدخول في ذلك بل الحكم متعين في بعض الحالات. فالحاصل أن الكلام مع النفس والكلام مع الخاصّة أمر ميسور دائماً أيا كانت الحكومة وطبيعة القوانين القائمة. ومسؤولية تغيير القوانين الظالمة ترجع إلى العامّة من جهة وإلى الأمم الأخرى العادلة والطالبة للعدل من جهة أخرى وهي الأولى بذلك كما قال الله "وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا". أهل القرية الظالمة غير الجماعة المأمورة بالقتال لتحرير أولئك المظلومين المستضعفين العاجزين عن تغيير حالهم بأنفسهم ولا يملكون إلا الدعاء, والقتال ليس بالضرورة بالسلاح إلا كآخر حلّ لأن ظلم الناس واستضعافهم لا يكون إلا بالسلاح وما يضعه السلاح يجوز رفعه بالسلاح. فيبقى إذن الكلام مع العامّة وهو مدار قوانين التبيين.

وهنا نصل إلى تلك القيود الأحد عشر التي تأخذ بها إلى حد ما حتى الدولة الأمريكية في تقنين بعض أنواع البيان. وهذه هي بالانجليزية:

Threats- Blackmail- Extortion -False statements causing harm- Obscenity- Fighting words- Commercial advertising- Racism- Decency (To children)- Defamation.

وترجمة ذلك: 1-التهديد. 2-الابتزاز. 3-اغتصاب. 4-أقوال كاذبة تسبب الأذى. 5-الفحش. 6-كلمات قتالية. 7-الإعلانات التجارية. 8-العنصرية. 9-الإساءة للطفل. 10-الإساءة للسمعة.

بطبيعة الحال, هذه مصطلحات قانونية ولها تعريفات وشروط لإثباتها. فسنكتفي إن شاء الله في هذه المقالة بالنظر في كل كلمة وتعريفها وهل ثمة وجه للقبول بها كجريمة في ضوء موقفنا من عدم تقنين البيان.

...-...

1-التهديد. (Threats). ما هو التهديد؟ هو كلمة مضمونها عادة خبر وعقوبة أو خبر وحكم وعقوبة. الخبر يتعلق بشيء فعله أو لم يفعله الشخص أو الجمع المتعرض للتهديد, والحكم هو إرادة المُهدِد تنفيذ المُهَدَد لأمر ما, العقوبة هي الباعث القهري على ذلك التنفيذ.

مثلًا: رجل يقول لحكومة بلده "أنتم تظلمون إخواننا من المصلحين السياسيين بإدخالهم السجون لمجرد قولهم كلمة الحق وتعبيرهم عن رأيهم, فإذا لم تخرجيهم من السجون خلال ثلاثة أيام وتكفي عن تلك الممارسة الظالمة, فإننا سوف نقتل منكم شخصاً كل أسبوع حتى تنتهوا عن ذلك".

هنا نجد العناصر الثلاثة الأساسية لكل تهديد, وهي رسالة لا أظن أنه سيوجد خلاف بين كل فاهم لمعناها بأنها تُصنّف كتهديد:

العنصر الأول هو الخبر وهو قوله "أنتم تظلمون إخواننا من المصلحين السياسيين بإدخالهم السجون لمجرد قولهم كلمة الحق وتعبيرهم عن رأيهم". ولا يخفى أن هذا الخبر ينقسم إلى قسمين من المهم التمييز بينهما لفهم الأخبار عموماً والتهديد خصوصاً: القسم الأول الخبر الخارجي, القسم الثاني الخبر العقلي. وأقصد بالخارجي هو تلك الوقائع الثابتة بغض النظر عن آراء الناس حولها, وفي مقالة التهديد التي نحللها هي واقعة إدخال الحكومة لبعض الناس في السجون بسبب أقوال متعلقة بالسياسة. بغض النظر عن تصنيف إخوان المسجونين لتلك الواقعة وكذلك بغض النظر عن رؤية الحكومة وأسبابها التي دفعتها لذلك. فالقدر المشترك بينهما هو حدوث واقعة إدخال السجون لبعض الناس. وهنا لابد من تقسيم قسم الخبر الخارجي إلى شقّين, وذلك ليس من قبيل التفصيلات الذهنية الترفية بل هو تقسيم ضروري, لأن الخبر الخارجي في أي مقالة ينقسم إلى خبر صادق وخبر كاذب. فقد يظن بعض الناس أن إخوانهم تم إدخالهم السجون, لكن الواقع أنهم تعرضوا للقتل أو سافروا ولم يخبروهم أو ماتوا ولم يسمعوا عنهم أو غير ذلك من احتمالات فيتوهم هؤلاء شيئاً لا واقع خارجي له. وكذلك قد يكونوا أُدخلوا السجن فعلًا لكن ليس بسبب "أقوال متعلقة بالسياسة" بل بسبب كونهم فعلوا شيئاً ضد الحكومة من قبيل الاشتراك في مخطط لتفجير مبنى حكومي وتم القبض عليهم قبل تنفيذه, وتم إخفاء ذلك المخطط والاشتراك فيه حتى عن بقية إخوانهم في التنظيم, فيظن إخوانهم لجهلهم بتلك الواقعة التي كشفتها مخابرات أمن الدولة بأن القبض عليهم كان بسبب الأقوال المجردة بينما القبض كان بسبب الأفعال, وقد لا ترغب الدولة بالكشف عن السبب الحقيقي للقبض حتى لا ينتشر في المجتمع وجود معارضين لها أو حتى لا ينتشر في المجتمع الذعر والشعور بعدم الأمان حين يسمعون بوجود مخططات لتفجير أماكن عامة تُطبّق على الأرض أو حتى لا يشعر بقية أفراد التنظيم من المخططين لهجمات بأن أماكنهم السرية قد اكتُشِفَت وأن تنظيمهم قد تعرض للاختراق من قبل مخابرات أمن الدولة أو غير ذلك

من علل, فيتوهم إخوانهم أن علّة السجن قولية وليست فعلية, فيخبروا عن ذلك وهو خبر صادق من حيث إخبارهم عن وهمهم وخيالهم أي صادق من حيث الواقع الداخلي لكنه كاذب من حيث الواقع الخارجي. هذا من حيث الخبر الخارجي, الصادق أو الكاذب. أما القسم الثاني للخبر وهو العقلي, فالمقصود به تفسير المُخبر للخبر الخارجي وتصنيفه ورأيه حياله. في المقالة محل الدراسة هو تصنيفهم للمساجين بأنهم من "المصلحين السياسيين" وهذا وصف إيجابي حسن, لكن بالنسبة للحكومة بل وحتى بالنسبة لغالبية المجتمع قد يكونوا من المفسدين السياسيين والاجتماعيين والدينيين. وصف آخر هو "قولهم كلمة الحق", واعتبار كلماتهم من كلمات الحق وليس من كلمات الباطل والضلال والفساد هو أيضاً أمر راجع لهم وليس بالضرورة يتفق معهم عليه غيرهم سواء كان الغير هو الحكومة أو الشعوب والقبائل المنضوية تحت حكمها. فالخبر العقلي يكشف عن عقل وعقلية وتعقّل المُخبِر.

العنصر الثاني هو الحكم وهو قوله "فإذا لم تخرجيهم من السجون خلال ثلاثة أيام وتكفي عن تلك الممارسة". الأمر هنا هو إخراج أشخاص محددين, خلال مدة زمنية قدرها ثلاثة أيام من وقت الحكم, والامتناع المستقبلي عن ارتكاب مثل ذلك الفعل. هذه إرادتهم.

العنصر الثالث هو الباعث وهو قوله " فإننا سوف نقتل منكم شخصاً كل أسبوع حتى تنتهوا عن ذلك". لأنه لا يوجد أمر إلا وهو مبني على خبر ولو كان ضمنياً وإلا وهو مبني على باعث ولو كان مخفياً ومُفتَرَضاً, فإن المهدد هنا يعتمد على خوف أعضاء الحكومة من القتل حتى يبعثهم على تنفيذ أمره وتجسيد إرادته. فالباعث ليس الوصف الأخلاقي المتضمن في الخبر العقلي, أي الُهدد لا يعتمد على رفض الحكومة لمبدأ السجن على الرأي والتعبير أو على مبدأ التعرض للمصلحين السياسيين السلميين, بل يعتمد على خوف أعضائهم من القتل.

أين يكمن لبّ التهديد؟ هل هو في العنصر الأول أم الثاني أم الثالث أم في المزج بينهم؟ من الواضح أنه لا يكمن في الخبر, لا الخارجي ولا العقلي, لأن الخبر الخارجي قد يُكتَب في الصحف الرسمية وقد يذكره أي أحد بدون تسمية ذكره لذلك تهديداً. وكذلك الخبر العقلي وتصنيف الحوادث لا يُعتَبَر بذاته تهديداً لكنه تعبير عن الرأي والقيم, ولا أحد يعتبر ذلك من حيث ذاته كتهديد. كذلك الحكم من حيث هو تعبير عن الإرادة ليس تهديداً, بل حتى الشكوى للحكومة أو الرجاء منها أو الطلب من مسؤوليها يأخذ صورة الأمر والحكم من قبيل "نطلب منكم إخراج السجناء في قضية كذا". ولا أحد يقول أن هذا من حيث كونه طلباً وأمراً يصير تهديداً. فالخبر والأمر ليسا من جوهر التهديد. وحتى الباعث مهما كان عنيفاً في صورته لا يعتبر تهديداً بالمعنى القانوني الذي يقول به أهله, لأن الشخص قد يقول كل ما قاله صاحب المقالة محل الدراسة لكنه حين يصل لعنصر الباعث يقول" فإذا لم تخرجيهم من السجون خلال ثلاثة أيام وتكفي عن تلك الممارسة الظالمة, فإن الله سوف ينزل بكم الدمار والزلازل والمجاعات ويمحق دولتكم من على وجه الأرض" بل قد يقول "فإذا لم تخرجيهم من السجون فإننا سوف ندعو الله عليكم بأن يقتل منكم واحد كل أسبوع". وبالرغم من ذكر موضوع القتل كباعث لتنفيذ الأمر, فإن أحداً من أشباه المنصفين لن يسمي ذلك تهديداً ويسعى لمعاقبة قائله بل قد يضحك عليه ويسخر منه ويتركه وشأنه. فالتخويف بالقتل لا يكون دائماً من التهديد. وقد يقول "فإذا لم تخرجيهم من السجون فإن إخوانهم من المجرمين سوف ينتقمون لهم ويقتلوا منكم ومن الشعب واحداً كل أسبوع". ومع ذلك لا يكون ذلك تهديداً بل يصير بمثابة الخبر عن فعل الآخرين, بالرغم من كون المضمون الخارجي لهذه المقالة مساو للمقالة التي نعتبرها من التهديد. فلا يبق كجوهر للتهديد إلا إخبار القائل عن إرادته بأنها سوف تقتل واحداً كل

أسبوع من أعضاء الحكومة في حال لم تفعل ما يطلبه منها. الخلاصة: التهديد بناء الأوامر على العنف المباشر.
السؤال الآن: هل القول المتضمن للتهديد بالتعريف السابق يستحق العقوبة لمجرد النطق به؟
تقوم قيمة الكلام وتعظيمها على أنها تجعل بناء الأوامر على التعقل والاقتناع وليس على القهر والرعب المباشر. إذ الأقوال خبر وأمر. وقيمة الكلام ورغبتنا في تحريره من القوانين هي كونه وسيلة لتبيان حقائق الأخبار بالحجج والبراهين والبينات حتى يصير قبولها والإيمان بها راجع إلى قيمتها الوجودية الذاتية, وكذلك في كونه وسيلة لجعل الأوامر واتباعها وتنفيذها راجع إلى معرفة المعلومات التي قامت عليها والقيم التي تخدمها وتجلّيها وكونها معلومة للمأمور وتتفق مع قيمه وإرادته الشخصية. فالكلام الحر هو الذي يُبقي الإنسان حُرّاً. حُرّاً في تعقله وحُرّاً في اتّباعه. بناء على ذلك, هل التهديد هو ممارسة للكلام الحرّ؟ بالنسبة للمتكلم هو ممارسة للكلام الحرّ. لكن بالنسبة للمخاطبين بكلامه هو سلبهم لحرية تعقلهم وحرية إرادتهم من وجه. لأن المُهدد بالعنف المباشر يجعل اعتقاد الناس بالأخبار الخارجية والعقلية المتضمنة في مقالته أمراً مُسلّماً وصحيحاً وحقّاً لا يجوز لأحد رفضه والتشكيك فيه, فهو مثلاً يقول بأن إخوانه مظلومين, ويعتبر انطباق وصف العدالة على إخوانه أمراً مقطوعاً به, وهو نفسه يعتبرهم من العادلين ولو اعتبرهم من الظالمين لما كان منهم غالباً أو دائماً, لكن هذا الوصف والتعقل ليس بالضرورة كذلك عند غيره من الناس, وكونه يبني أمره على ذلك الوصف والعقل الخاص مع حرمان غيره من تعقل ما سوى ذلك ووصفهم بأوصاف تبرر سجنهم, يعني أنه يقول "أنا لي حق التعقل والتصرف بناء على عقلي, لكن أنتم ليس لكم مثل هذا الحق وستتصرفون بناء على خوفكم من القتل ليس بناء على تعقلكم كما فعلت أنا". فهو يريد أن يبني على عقله, لكن غيره يجب أن يبني على الخوف منه. ثم الإرادة تتصرف بناء على المشاعر والقيم الكامنة في المريد, فحين يعبر المُهدد عن إرادته فهو أيضاً يعبر عن مشاعره وقيمه الخاصة, ويريد من غيره أن يطبق مضمون مشاعره وقيمه, لكن هو ينطبق من مشاعره وقيمه بينما يريد من غيره أن يطبق تلك المشاعر والقيم ليس بناء على شعورهم بنفس شعوره أو امتلاكهم لنفس القيم التي يمتلكها, بل لأنهم يخافون منه ومن التعرض للقتل على يديه. فهو يريد أن يكون صاحب إرادة متناسقة مع قيمه, لكن يريد أن يمنع غيره من مثل ذلك ويوجب عليهم تحويل إرادتهم لتصير تابعة للخوف على أبدانهم وليس التطابق مع مشاعرهم وقيمهم. مرة أخرى, يعطي نفسه الأعلى ويعطي غيره الأدنى.
فإذن التهديد رغبة المُهدد في جعل الآخر له عقل مثل عقله وإرادة مثل إرادته, لكن ليس بواسطة التعقل والتطابق بل بواسطة الخوف من الألم والموت. فالتهديد تحويل الإنسان من إنسان ينطلق من وجدانه إلى حيوان ينطلق من غريزته. وكون التهديد يجعل الإنسان حيواناً ويتصرّف معه بناء على التصوّر, والحيوان لا يملك الكلام الإنساني, وحيث أن قضية العدل توجب مجازاة العامل بحسب عمله ومعاملته كما عامل غيره, فإذن في قضية العدل الأولية لا يوجد مانع من سلب المُهدد حق الكلام بحرية.
وحتى ينطبق المعنى السابق, لابد من أن تكون مقالة المُهدد فيها إظهار لإرادته ارتكاب العنف الجسماني بنفسه. فلو قال الخبر الخارجي, والخبر العقلي, وكان الخبر الخارجي كاذباً, وكان الخبر العقلي شخصياً لا يوافق عليه أحداً سواه, وقال الحكم وعبّر عن إرادته بحصول شيء ما, وقال الباعث وكان الباعث عنيفاً لكن ينسب حصوله لغير ذاته في الطبيعة وبطرق مادية, فحينها لا يكون قد ارتكب التهديد. فمن كل تلك الحيثيات هو حرّ في كلامه ولم يخالف مقتضى معاملة الناس كأحرار مثله,

وكإنسان مثله. والتخويف بحصول العنف المادي ليس بحد ذاته ممنوعاً, فإن طبيب الأسنان الذي يقول للناس "عدم تفريش الأسنان يؤدي إلى التسوس, فعليكم بتفريش أسنانكم وإلا ستتألمون آلاماً شديدة جداً" هو قائل بالتهديد المادي, لكنه لا ينسب الفعل لذاته ولا يجعله على يده. أكثر بواعث الإنسان في الفعل والترك الطبيعي راجع إلى الخوف من الألم والقتل الماديين. لكن فرق كبير بين أن تقول لشخص "لا تفعل كذا حتى لا تسقط من الجبل" وبين أن تقول له "لا تفعل كذا حتى لا أُلقيك من الجبل".

قيد آخر ضروري لتطبيق المعنى السابق هو الجدّية والسياق. فقد يوجد سياق للكلام يجعل صورته اللفظية لو سلبناه عن السياق والمفهوم منه يظهر كأنه تهديد بعنف مباشر لتنفيذ الأوامر, لكن سياقه ونبرة صاحبه وموضوعه العام يجعل صاحبه لا يقصد التهديد بل لعله يقصد الإضحاك والكوميديا أو السخرية. فليس كل من يقول "سأقتلك" يكون مهدداً لك بالقتل. فرق كبير بين أن يخرج ممثل ساخر مثلًا ويقول للجمهور "سأفجّر هذا المبنى" في سياق نكتة معينة, وبين أن يخرج عضو في تنظيم إجرامي ويقول للجمهور "سأفجّر هذا المبنى". كلنا نعلم ونشعر بالفرق, لأن الكلام ليس مختزلًا في الألفاظ بل سياق الكلام من صلب الكلام. ولذلك قد ننطق بالحرف الواحد الذي لو أخذناه بذاته وفي حد ذاته لا يكون له أي معنى مفهوم, إلا أنه في سياق معين وبالنسبة لجمهور معين يكون ملئ بالمعاني. وأحياناً الحرف الواحد أو الكلمة المنفردة يطلقها المتكلم في سياق معين فيكون لها معنى جملة كاملة تامة. ولا يجوز المحاسبة على كلام بدون الوعي بسياقه وظهوره ظهوراً معتبراً. مثلًا: قد يقول الموظف في القطاع العام "من شدة الملل الذي يصيبني سأذهب إلى المكتب وأقتل كل من فيه". لو جرّدنا هذه الجملة عن السياق والمقاصد الظاهرة للمخاطبين والمعروف من سيرة المتكلم وحتى طريقة تعبير الكثير من أعضاء المجتمع عن غضبهم وتقززهم بعبارات ظاهرها العنف لكنها نوع من التنفيس عن الغضب بالكلام والناس تعلم أنه لا يقصد بذلك العنف الفعلي, ولذلك الذين يستمعون لتلك الجملة قد لا يعيرونها أي اهتمام من حيث مضمونها اللفظي الخطير بل يفهمون من قوله "أقتل كل من فيه" بأنه نوع من التعريف المجازي لكلمة "شدة الملل", وفي اللغات الحية والعريقة العميقة كالعربية مثلًا من الشائع أن تجد التعبيرات المجازية والرمزية والتعبير عن شدة الكيفية بكثرة الكمية أو بتطرف الفعل من حيث الخروج عن المألوف والحدود الاعتيادية. فحين يستعمل ذلك المتكلم جملة "وأقتل كل من فيه" فإنه يرجع إلى الحدود المفروضة المقبولة والتي تمنع القتل, فيعتبر كسره بكلامه لتلك القيود وخروجه عن تلك الحدود تعبيراً عن خروج ملله عن الحدود الطبيعية والاعتيادية والشائعة. فعبّر عن الشعور غير الاعتيادي بلفظ يكسر السلوك المعتاد. وعبر عن شعوره المؤلم والسيء جدّاً بلفظ يدل على سلوك مؤلم وسيء ومشين وفاحش. وقد يكون القائل لا يقتل نملة ولا يجرؤ على نتف شعرة من برئ. ومع ذلك يستعمل الألفاظ الهائلة والإجرامية تعبيراً عن غضبه ومله وقرفه. مثل هذه التعبيرات لا يجوز اعتبارها كتهديد أو سبب للعقوبة على الكلام, لأنها من أصناف الكلام وطرقه وأساليب الإنسان ومما تحتمله اللغة ومجازاتها وسعتها. والذي يكشف عن ذلك السياق وشخصية المتكلم وظروف الكلام وعند مَن حدث. فالذي يتكلم مع أصحابه ويقول لهم هذه العبارة, وأصحابه ليسوا من المسؤولين ولا القادرين على تغيير ظروف عمله الممل, فإنه من الواضح أنه يختلف عن الذي يقول مثل تلك العبارة لرئيسه في العمل وفي ظروف تكون فيها مشادّة واختلاف وجدّية, وهذا لا يعني أن كل من يقول ذلك حتى في سياق جدّي إلى حد ما يكون قاصداً له بل السياق التفصيلي لموضع الكلام وكيفية قوله له تكشف عن نيّته الفعلية من ذلك الكلام إلى حد كبير جداً, فقد يسأله رئيسه في العمل عن شعوره في المكتب ومدى سعادته فيريد أن يعبّر له عن شدة ملله فيقول

"أشعر أحياناً من شدة الملل بأنني أريد تفجير المكتب بمن فيه". والمقصود بمثل هذه العبارة اليائسة أنه يشعر بضرورة العمل بالنسبة له وعدم قدرته على التخلص منه لأنه مجبور من حيث مصاريفه مثلًا, لكن من طرف آخر يريد الخلاص منه بأي نحو, وحيث أنه يجد في نفسه تناقضاً بين حاجته للعمل ورفضه للعمل فيعبّر عن ذلك الشعور المتناقض والقوي بعبارة التفجير والتي تدل على الإفناء العنيف والفوضوي لسبب الشعور بالألم والإكراه. ما شابه ذلك لا يجوز اعتباره سبباً كافياً لتقنين الكلام.
قيد ثالث هو توفر البديل المسالم. الكلام الذي يمكن تقنينه هو الكلام الاجتماعي كما بيّنا من قبل. أي هو كلام يتم مع الناس. بالتالي يوجد كلام مع السلطة وكلام مع العامّة. التهديد هو بناء الأوامر على العنف المباشر, بالتالي هو في أصله "أوامر" أي رغبات معينة عند المتكلم يريد تحقيقها لكنه يسلك لتحقيقها طريق التهديد بالعنف المباشر. وبناء على مبدأ عدم جواز المعاقبة على الضرورة, والضرورة هي عدم توفّر أي بديل مشروع لإشباع الرغبة وتحقيق الإرادة مع إمكان توفير ذلك البديل من حيث الطبيعة, فإذن الذين يتسببون في منع توفير البديل يستحقون العقوبة لا الذين يضطرون إلى سلوك مسالك الأصل رفضها بسبب الضرورة. مثلًا, شخص يريد من السلطة أن تنفذ أمراً ما, لنمش مع مثال ذلك الذي تعرض إخوانه للسجن بسبب أقوالهم السياسية, ولنفرض أن الخبر الخارجي صحيح وأنهم فعلًا تعرضوا للسجن بسبب أقوال في قضايا السياسة. البديل المشروع هو أن تفتح السلطة باب تقبّل الطلبات من العامّة, ولا تعاقبهم عليها, وأن تنظر فيها وتردّ عليها بالأسباب الحقيقية التي سجنت فيها من سجنت, وأن تكون المحاكمة علنية وأن لا يكون القاضي موظّفاً عند الحكومة ومجرد تابع لها بل مستقل كلّياً عنها بحيث حتى لو حكم بخلاف إرادتها لا يتعرض لشيء في منصبه أو شخصه, وما شابه ذلك من أمور. بل وحتى أن يوجد طريق مشروع للطعن في القوانين التي تحدد المواضيع التي يجوز الكلام فيها, وأن تكون القوانين تعكس عقل وإرادة الناس عموماً لا عقل وإرادة فئة خاصة منهم تفرض نفسها عليهم. في حال توفّر كل ذلك مثلًا, فحينها الذي يلجأ إلى باعث العنف المباشر بدلًا من اللجوء إلى باعث التعقل والإرادة الجماعية والترتيب والمجادلة يكون راغباً في الإجرام مع توفر البديل, كمن يريد سرقة المال حتى يأكل بسهولة حسب تصوره بالرغم من توفر وظائف وأعمال ومكاسب مشروعة أبوابها مُشرعة. لا يحق للسلطة العادلة أن تعاقب الناس على معارضتها بعنف إلا بعد أن توفر لهم سبلاً مُيسرة لمعارضتها بلطف. هذا بالنسبة للكلام مع السلطة. أما بالنسبة للكلام مع العامّة, فلنفرض أن شخصاً قد أقرض امرأة مبلغاً من النقود لأجل سنة, وبعد سنة أراد استرداد المبلغ منها, فاتصل بها ورفضت تسليمه المبلغ وجحدت القرض بالكلية. الآن ماذا يفعل؟ يحق له الذهاب إلى المحكمة ورفع الدعوى وإثبات حقه, هذا في حال توفرت المحاكم المعقولة والميسرة وغير المكلفة. فإذا ترك هذا السبيل المُشرَع المشروع وقرر أن يتصل بالمرأة ويقول لها "أعيدي لي المبلغ وإلا سأخطف ابنك" وقال ذلك في حديث خاص بينه وبينها وفي سياق جدّي وبنبرة جدّية. حينها يكون قد رفض بإرادته سبيل السلام والعدل.
حسناً, الآن عندنا شخص قال لغيره بأنه سيقوم بفعل عنيف بنفسه في حال لم ينفذ أوامره, وقال ذلك في سياق جدّي يُفهَم منه الجدّ والقصد, وتوفرت سبل مشروعة غير ذلك القول لتفعيل إرادته في ذلك المجتمع لكنه لم يرغب في سلوك تلك السبل. حينها نقول توفّرت حالة تهديد. وبالرغم من توفرت حالة التهديد, هل من المعقول والحسن تقنين مثل هذا الكلام؟

الغاية من التقنين إما إرهاب قاصد الإجرام قبل فعل الجريمة, وإما معاقبة المجرم بعد فعلها بغض النظر عن غاية المعاقبة إن كانت إصلاح المجرم أو ردع المجتمع أم الانتقام للمعتدى عليه والمجتمع وإظهار قوة السلطة ونفوذها أو كانت ما تكون المهم وقوع عقوبة في النفس أو المال أو كلاهما بالإكراه في حق شخص ما يُسمى مجرماً حسب قوانين الدولة الحاكمة في المجتمع. فالقانون إرهاب ومعاقبة. إرهاب للامتناع عن مخالفة القانون, أو معاقبة مُخالف القانون. والآن, لو وضعنا قانوناً يعاقب المتكلم بالتهديد, والذي لم يظهر أي فعل بعد من أفعال الجريمة التي يهدد بها (طبعاً من البديهي أن الباعث في التهديد لابد أن يكون جريمة بحد ذاته وإلا لا يصير تهديداً في العرف القانوني, فلو حكمت السلطة على كل أم قالت لابنها "أكمل دروسك وإلا سأضربك" لما بقيت أم تقريباً خارج السجن.). فهل وضع مثل ذلك القانون يفيد؟ يظهر أنه لا يفيد. فإذ حتى لو وضعنا القانون وصار التهديد من حيث هو قول مجرد جريمة لأن التهديد إما أن يكون موجّهاً للسلطة أو للعامّة. فإن كان موجّهاً للسلطة, فمن الواضح أن مهدد السلطة لا يبالي بها فضلًا عن قوانينها, ولولا علمه بأنها لا تستطيع أن تنال منه أو إن نالت منه فهو لا يبالي, لما خاطر بتهديدها. وإن كان موجّهاً للعامة, فإن العامّة لو تعرضت للتهديد سترجع للشرطة والشرطة هي السلطة وترى من مهامها حماية الناس بالتالي ستأخذ التهديد كأنه موجّه لها وتلاحق المهدد, فيعود الأمر إلى التهديد الموجّه للسلطة وإن كان في البلاد التي لا تفهم الكرامة جرم دون جرم إذ السلطة في البلاد التي لا تفهم الكرامة الإنسانية تتعامل مع العامّة بنحو أدنى من تعاملها مع ذاتها وأعضائها. هذا سبب. سبب آخر أنه من المصلحة اكتشاف قاصد الإجرام الفعلي قبل ارتكابه, إذ بعد ارتكابه لا فائدة من معرفته لأن الفاس يكون قد وقع في الراس. واكتشاف قاصد الإجرام الفعلي يحصل حين يقول أنه سيرتكب الجرم الفعلي قبل ارتكابه. فلو علم قاصد الجرم بأن تهديده سيكون سبباً لمعاقبته, قد يمتنع عن إظهاره, أو قد يقوله بنحو متخف لا يثبت في حقّه. وهذا ما يحصل فعلًا في البلاد التي تضع عقوبة على التهديد. ولذلك تجد المُهدد يستعمل رقماً غريباً مثلًا للاتصال بالضحية, أو يستعمل أي طريقة لا تكشف عن هويته مع جعل الضحية تفهم مَن هو وماذا يريد لتنفذه. فالتهديد سيقع, لكن المُهدد سيبقى مجهولًا عادة. وما أكثر التهديدات القولية بالقتل والخطف التي تحصل في كل بلاد الأرض ولا يتم اكتشاف أحداً من قائليها بسبب قدرتهم على التخفي وإخفاء هويتهم. لكن هب أننا أزلنا تلك القوانين, وصار كل من يريد تهديد غيره يستطيع فعل ذلك بدون التعرض لعقوبة لمجرد التهديد, فحينها الذي يريد التهديد سيهدد ويظهر نفسه لضحيته, ولن يبالي بالشكوى ضدّه لأنه سيتحرى عدم فعل أي فعل من الجريمة ذاتها.

وهذا يكشف لنا عن حقيقة جوهرية في مسألة تقنين التهديد: القانون سيعاقب على الإرادة لا على الجريمة. لأن كل عناصر التهديد كما رأينا ليس فيها إلا أخبار وأفكار ورغبات, وكلها أمور مشروعة, لكن العنصر الوحيد الذي يميّز التهديد هو إرادة العنف المباشر, بالتالي العنف المباشر لم يقع بعد, وإنما الذي ظهر هو القول والذي نستدل منه على وجود الإرادة في حال توفّرت القرائن من سياق وجدية وغيرها. بالتالي القانون لن يعاقب على جريمة, لكن على إرادة خفية استدللنا عليها بظاهر من القول. فهنا افتراض بوجود إرادة فاعلة بواسطة القول, وهذا غير ضروري ولا يلزم عنه, إذ ما أكثر ما يقول الناس وما أقل ما يفعلون, وهذه ظاهرة عالمية معروفة, بل قد يقول الشخص الأقوال عن نفسه وإرادته وأنه سيفعل وسيفعل لكن حين يجد الجد لا يستطيع فعل شيء, فالاستدلال من القول على وجود الإرادة الجدية الفاعلة ليس استدلالًا تامّاً, كما لو أن صبياً قال لغيره "سأقتلك" فإننا لا نأخذ هذا على محمل

الجد باعتبار أن الصبي عاجز عن تنفيذ تلك الإرادة حسب ظننا, فليست كل إرادة جريمة هي إرادة مُجرمَّة.والافتراض الثاني هو عدالة المعاقبة على الإرادة غير المتجسدة في فعل, وهذا يجعل القانون يعاقب على الأمور المعنوية الخفية, وهو أمر لا يجوز. حتى المتكلم قد يظن أنه يقول ما سيفعله, لكن في الواقع لا يستطيع تفعيل قوله. وليس كل قول عن الإرادة يدل على الإرادة حقّاً. ولذلك يبدو تقنين التهديد أمراً غير مقبول ولا معقول.

من الحكايات اللطيفة في الباب: يُحكى أن قيصر قال لامرأته "اتركي الخادمات يتحدثن بحضرتك بما يشاؤون". فقالت "ولم". قال" حتى تعرفي ما في ضمائرهم". أقول: نعم قد تضطر أن تسمع كلاماً سيئاً, لكن حتى تعرف مكنون كل شخص عليك بتركه يقول ما يشاء, وحينها تستطيع التصرف معه بناء على ذلك القول وبحسن سياسة. قد تخيفهم وتمنعهم عن الكلام, وهذا لن يجعلهم يسكتون بقدر ما يجعلهم يتخفّون, وحين يستخفون منك يجب أن تخاف منهم أكثر مما تخاف منهم حين يظهرون ضمائرهم لك. كذلك الأمر في التهديد. أي فائدة للضحية أو للدولة حين يُخفي المهدد إرادته بارتكاب العنف في حال لم يتم تنفيذ طلب من طلباته؟ إما أنه سيرتكب الجريمة مباشرة, وحينها نكون قد منعنا الفاس ظنّاً منا أننا نمحق وجوده بذلك المنع من الظهور علناً وكانت العاقبة أننا وجدناه في يوم من الأيام فوق رؤوسنا. وإما أنه سيمارس التهديد خفية بإخفاء شخصيته, مما يعني أنه سيحصل على ما يريده, وسيزيد من صعوبة اكتشاف شخصيته والعمل على منع جريمته على فرض أنه يقصد ذلك فعلًا. فالقانون إرهاب ومعاقبة. شق الإرهاب لن ينفع, وشق المعاقبة لا فائدة منه وأي قيمة للرأس بعد وقوع الفأس فيه.

من الحلول الممكنة: أن نترك صاحب التهديد ليقول ما يشاء بدون أي عقوبة على مجرّد القول. فإذا ثبت بحسب السياق والقرائن للضحية بأنه شخص جاد ينوي تنفيذ جريمته, حينها يستطيع إبلاغ جهة معيّنة للنظر في الأمر. وهؤلاء قد يذهبوا إلى المُهدد أو يطلبوه ويستمعوا إلى طلبه, ويعرضوا عليه الطرق المشروعة لتحصيل طلبه إن كان مشروعاً, ويعرضوا عليه المساعدة بحقها في حال كان يجهل السير في الطرق المشروعة. ويسألونه إن كان يقصد تفعيل التهديد, فإن أجاب بالإيجاب كان اعترافاً بالشروع في لجريمة, وحيث أن مثل هذا الاعتراف غير متوقع فيمكن سؤاله أثناء ربطه بجهاز كشف الكذب فإذا تبينّ للخبير كذبه حينها قد يجوز الحكم عليه بالشروع في الجريمة. وإن أجاب بالنفي, سواء كان مربوطاً بجهاز الكشف عن الكذب أو لا, فحينها يؤخذ عليه التعهد بعدم الاقتراب من الضحية وعدم الاتصال بها, وقد تضع الدولة مراقبين عليه لاكتشاف أي فعل يقوم به يدل على الشروع في الجريمة التي هدد بها, ويتم القبض عليه عند أوّل فعل يدل عليها ويصير تهديده قرينة حاسمة للحكم بتجريمه على فعله لا على قوله بل يكون القول قرينة قوية وبداية تفعيل الجريمة هو الجريمة. ويتم تغريمه تكاليف مراقبته سواء تم الحكم عليه أم تبين أنه غير قاصد لتفعيل تهديده, ووجه التغريم هو كونه استعمل التهديد المخالف للغاية من الكلام والدفا ع عنه أصلًا في المجتمع الإنساني, بالتالي يكون تغريمه أقلّ شيء يمكن فعله بحقه وبحق غيره حتى يبقى الكلام قدر الإمكان بغير تقنين مباشر. الخلاصة : قد تهدد غيرك, لكن في حال فعلت ذلك وشعر المتعرض للتهديد بأنك قاصد لتفعيله فتمت مراقبتك لفترة يقدرها أهل الخبرة في المراقبة وتبين لهم أنك غير قاصد فحينها ستتكلف أنت تكاليف المراقبة كلّها, ولو فعلت أدنى فعل يدل على الشروع في الجريمة فحينها سيكون تهديدك قرينة حاسمة ضدّك وسيقرنه القاضي بفعلك ويحكم على فعلك كشروع في الجريمة.

فالفكرة هنا أن نترك صاحب المقال ليقول ما عنده, لكن لو قال شيئاً ينقض قيمة القول ذاته مثل التهديد الذي هو قول ضد قيمة القول, فحينها نفعل أقل ما يمكن لتركه يقول مقالته ومع ذلك لا نعاقبه على مجرّد تلفظه. الاستدعاء, جهاز الكشف عن الكذب, التعهد, المراقبة مع دفع التكلفة, اعتبار قوله قرينة في حال ارتكاب فعلًا يدل على الشروع في الجريمة, كل ذلك وسائل لعدم تجريم القول, وهي نافعة ومفيدة للدولة وللعامة ولترك قيمة التبيين فوق القوانين.

...-...

٢-الابتزاز. (Blackmail).

الابتزاز يشبه التهديد, وفي المثال الذي ضربناه للتهديد نرى أن الصورة تشبه الابتزاز, وقد يكون التهديد بدون طلب والابتزاز مع الطلب, أي حين يقول شخص لآخر بأنه سيرتكب بحقّه عنفاً, إن اقترن بقوله طلب إن فعله السامع لن يعتدي عليه وإن لم يفعله سيعتدي عليه فقد نسمي هذا ابتزازاً, لكن إن لم يقترن بقوله طلب قد نسميه تهديداً, وبغض النظر عن الاصطلاح والتدقيق فيه, إلا أننا نتكلم عن المعاني في هذا المقام. وحيث أننا نظرنا في الحالة التي يقترن فيها قول العنف عموماً في الفقرة السابقة, فهنا نريد النظر في الحالة الخاصة التي تقترن بطلب, وبالنظر إلى ذلك الطلب, على عكس الحالة السابقة التي ذكرنا فيها طلباً أيضاً لكن بشكل عرضي ولتوضيح المقصود ولباب التهديد. قد تقول: لكن الحالة السابقة هي نوع من الابتزاز أيضاً, ولعله كان من الأنسب ذكرها تحت بند الابتزاز. أقول: لقولك وجه صحيح, لكن قد بيّنا هناك ما يكفي لحل مسألة التهديد المجرد عن الطلب أيضاً. إذ لو حدث وقال شخص لآخر "سأقتلك",فهل يستحق العقوبة؟ سينطبق عليه نفس ما مضى, من التأكد من المعنى والسياق والمراقبة والإجراءات, بغض النظر عن سبب قوله ذاك, وبغض النظر عن وجود طلب من عدمه. وللتشابه بين التهديد والابتزاز, حدث التداخل. فلننظر هنا في حالة الابتزاز الظاهر.

لنضرب مثالًا مشهوراً لحالات الابتزاز لا خلاف في كونه ابتزازاً: شاب تعرّف على شابة, وأغواها ففعلت معه الأفاعيل, فالتقطت لها صوراً وهي عارية. ثم بعد فترة, قال لها "إن لم تدفعي لي عشرة آلاف ريال سوف أنشر صورك وأرسلها لأسرتك". الآن, هذا الشاب لم يفعل شيئاً بعد, إنما قال قولًا. فقد يكون كاذباً وأضاع الصور التي التقطها لها لكن لأنها تعلم بحدوث التصوير ولا تعلم بالضياع تبني على ما تعلمه وتتيقن منه فتظن أنه يملك الصور فعلًا فتخاف وتضطرب. وقد يكون يمزح معها ويخوّفها ليلعب معها, لكن لكونها شكاكة وتميل إلى السلبية, تأخذ تلك المكالمة المسجلة مثلًا وتذهب بها إلى الشرطة بدعوى الابتزاز. وقد وقد. إلا أننا لا نريد أن نبني على الاحتمالات الضعيفة لنحكم بإباحة ذلك القول. نريد أن ننظر في أسوأ حالة ممكنة, ثم نتدرج صعوداً, وفي حال تبين أن أسوأ حالة ممكنة من الابتزاز أيضاً ليس على صاحبها شيء من المسؤولية القانونية العادلة, فحينها نستغني عن النظر في الحالات الأقلّ سوءاً وتعقيداً وخطورة. في وضع القيود نبدأ من تحت, في إثبات الحريات نبدأ من فوق, لأن الحرية إذا ثبتت للكلي والعام ثبتت بالتبعية للجزئي والخاص. وعلى ذلك لننظر في حالة الابتزاز أعلاه.

أ) تصوير الفتاة وهي عارية, ما طريقه؟ إما أن يكون بإذنها, وإما أن يكون رغماً عنها, وإما أن يكون بغير علمها.

في حال كان بإذنها, فتتحمل هي مسؤولية حدوث التصوير وكيف يُعاقَب الشاب على فعل شيء هي أذنت به, فلو قبلنا بمثل هذا المنطق فلابد أن نقبل بأن المرأة التي تقول لزوجها "ضاجعني" فيضاجعها, يحق لها أن تذهب صباح اليوم التالي إلى مركز الشرطة لتبلغ عن حدوث اغتصاب لها, أو شخص فتح

الباب لزائر ثم اتهمه باقتحام بيته عنوة, أو تاجر وهب شيئاً لزبون ثم اتهمه بسرقته, وكل ذلك واضح البطلان, لأن الإذن السابق يمنع الاعتراض اللاحق.
في حال كان رغماً عنها, فالإرغام والإكراه والإجبار على فعل ما هو جريمة بحد ذاتها, سواء هددها بنشر الصور أو لم يفعل, وسواء قررت تقديم دعوى ضده قبل حصول التهديد أو بعده. نفس الإرغام جريمة. وتهديده مبني على هذه الحريمة, فلا داعي للنظر في تهديده لمعاقبته على رغبته في نشر الصور والتكلم بذلك, نفس وجود الصور بحوزته دليل على الجريمة, وهو فعل من الأفعال وليس قولًا من الأقوال.
في حال كان بغير علمها, فهنا لابد من التقسيم. إذ قد يكون بغير علمها مع حضورها بإذنها لموضع التصوير مثلًا أن تذهب إلى بيته بإرادتها وتنام عنده فيصوّرها. وقد يكون بغير علمها مع عدم إرادتها مطلقاً كأن يتجسس شاب على جارته ويصوّرها وهي تغتسل مثلًا. وقد يكون حصل على تلك الصور عن طريق الصدفة كأن تنسى حقيبتها في مكان فيحصل على الحقيبة وينظر فيها فيرى الصور في جوالها. هذه أهم ثلاث احتمالات واقعية.
إن حصل على الصور بتصويرها بدون علمها فهو أيضاً نوع من الإكراه وفعل شيء تجاه الغير بغير إرادته, فهو جريمة بحد ذاتها.
إن حصل على الصور بالتجسس عليها, فالتجسس أيضاً جريمة بحد ذاتها.
إن حصل على الصور بحيازة حقيبتها وجوالها, فهذه حيازة بغير حق وكان الواجب عليه تبليغ الشرطة أو إدارة المكان بما وجده وإيداعه قسم المفقودات, وعدم فعله لذلك جريمة بحد ذاتها.
فكما ترى, طريق الحصول على الصور التي ابتزها بها إما أن يكون مشروعاً (بإرادتها) وإما أن لا يكون مشروعاً (باجبارها, بغير علمها, بالتجسس عليها, بسرقة أشيائها). فإن كان الطريق مشروعاً, فالمسؤولية تقع على عاتقها. وإن كان الطريق مُجَرَّماً, فالمسؤولية على المجرم من حيث جريمته بغض النظر عن قوله اللاحق المبني على تلك الجريمة والجريمة كافية لمعاقبته لأنها "فعل" إجرامي. وعلى الوجهين: لا مجال عادل للحكم على "قوله" بأنه جريمة من حيث هو قول.
ب) نشر الصور العارية, ما حكمه؟ أي في المجتمع الذي يهدد الشاب فيه الفتاة بأنه سينشر صورها العارية فيه, ما حكم المجتمع في نشر الصور العارية عموماً بغض النظر عن كيفية الحصول عليها؟ إما أن المجتمع يبيح ذلك, وإما يُجرِّم ذلك. ونحن الآن نفترض أن الشاب حصل على الصور بطريقة مشروعة, إذ كما بيّنا في الفقرة السابقة, لو حصل عليها بطريقة غير مشروعة فقد ارتكب جريمة تستحق العقوبة في حال تقديم الشكوى. وهنا نحن نفترض الحصول المشروع على الصور وقوله لها "سأنشر صورك العارية". الآن ما الحكم؟
إن كان نشر الصور العارية مباحاً في المجتمع, وكانت هي قد رضيت بتصويرها عارية, فإذن مسؤولية حدوث ذلك النشر تقع على عاتقها هي, لعلمها بإباحة النشر العام لمثل تلك الصور. إلا أن القيد قد يكون عادلًا في حالة واحدة فقط وهي أنها حين أذنت له بتصويرها تكون قد اتفقت معه وتعاقدت معه على عدم نشر تلك الصور تحت طائلة شرط جزائي ما, وخرق هو هذا الاتفاق ونشر الصور, فحينها تكون جريمته ليست قوله بأنه سينشر صورها, بل جريمته هي خرق الاتفاق وإبطال العقد فيستحق الشرط الجزائي والعقوبة على هذا الفعل وليس على ذلك القول. وعبء إثبات وجود اتفاق ملزم بعدم نشر الصور يقع على عاتق المدعي بوجود الاتفاق لأن الأصل عدم وجود الاتفاق وخلو الذمّة من الالتزامات كما هو معلوم,

والذي يريد إثبات شيء غير الأصل هو المطالب بالبيّنة, أما المدعى عليه فالأصل يتكلّم بالنيابة عنه ويثبت براءته. فإذن لو كان نشر الصور العارية في المجتمع مباحاً, فإن الشابة بين واحدة من حالتين: إما أنها اتفقت معه على عدم نشرها (وحينها عليها إثبات ذلك الاتفاق وتفاصيله), وإما أنها لم تتفق معه على عدم نشرها (وحينها تتحمل مسؤولية حدوث النشر). ولو قلنا بأن كل ما تفعله امرأة مع رجل لا يجوز للرجل التحدث به مطلقاً, لوضعنا الكثير من الرجال في السجون. ولو حاسبنا المرأة التي تتكلم عن شؤونها الخاصة مع الناس, لوضعنا كل النساء في السجون...إلا الصم البكم العمي منهن!

إن كان نشر الصور العارية مُجرَّما في المجتمع, فإذن يصير التهديد بنشرها مثل التهديد بأي جريمة أخرى كالقتل أو الضرب, وينطبق عليه ما مضى من حديث عن التهديد فلا نعيد. ويصير نشره لتلك الصور بحد ذاته جريمة, بغض النظر عن طريقة حصوله عليها, بل حتى لو أذنت له الشابة بنشرها فحينها تكون شريكته في الجريمة القانونية. فلا التفات لما يحدث بينهما بعد ذلك من اختلاف على دفع المبالغ المالية من عدم دفعها. كلاهما مشترك في جريمة اجتماعية بذلك الاعتبار.

الحاصل أن نشر الصور العارية, أي موضوع الابتزاز أياً كان, لو كان جريمة بحد ذاته فالقائل إنما قال بأنه سيرتكب جريمة. ولو لم يكن جريمة بحد ذاته, فالقائل لم يقل إلا بأنه يريد فعل شيء مباح اجتماعياً, فإن حصل على الشيء بطريقة مشروعة كان له ذلك, وإن حصل عليه بطريقة غير مشروعة كان مجرماً من هذا الوجه فقط. وفي جميع الحالات, القول من حيث هو قول ليس جريمة.

ج) حق تقاضي المال مقابل العمل, هذا مبدأ مقرر. الذي يعمل لشخص آخر عملًا, فإنه قد يطالبه بمال مقابل ذلك العمل, حتى لو بدأ العمل طوعاً فله أن يقول لمن يعمل له "إن لم تدفع لي مبلغاً مالياً فسوف أكفّ عن العمل". ولا أظن أن عاقلًا سيرمي هذا القائل بارتكاب الابتزاز أقصد ارتكاب جريمة. هو حر في عمله وحر في طلبه بالكف عن عمله الذي يقوم به طوعاً, وفي حال أراد المستفيد من العمل الاستمرار في الحصول على الفائدة فعليه قبول عرض العامل, لكن ليكن ما يكون فليس له رميه بارتكاب جريمة ابتزاز لأنه علّق الاستمرار في العمل على فعل شيء أو دفع مبلغ مثلًا.

قد تقول: ما علاقة هذا بقضية الابتزاز. والجواب: في حال حصل الشاب على صور الفتاة العارية بطريقة مشروعة, وفي حال كان المجتمع يبيح نشر الصور العارية, وفي حال لم يكن ثمة اتفاق ملزم للشاب بعدم نشر تلك الصور, حينها من حق الشاب التصرف في الصور كما يشاء, ومسؤولية أي تصرف تقع على عاتق الشابة التي أباحت له ذلك وأذنت فيه وتركته مطلقاً قانونياً. لكن هب أن الشابة لم ترد بعد ذلك حدوث النشر, ورأت فيه مضرّة لها, كأن تكون قد صارت شخصية مشهورة وتريد حفظ سمعتها, أو تزوجت ولم ترغب بمعرفة زوجها بعلاقتها السابقة, أو أي احتمال آخر. فحين يتصل بها الشاب ويقول "سأنشر صورك العارية في حال لم تدفعي لي 10 آلاف ريال". هل يحق لها دعوى الابتزاز؟ كلا. لأن الشاب كما تقرر له حق التصرف بتلك الصور وليس عليه أي إلزام ولم يرتكب أي جريمة في الحصول عليها. وهو الآن بالتحفظ على تلك الصور يؤدي خدمة ومنفعة لصاحبة الصور, مثل خدمة الحفاظ على سمعتها وشهرتها, أو خدمة الحفاظ على الأوهام التي زرعتها في ذهن زوجها المسكين, أو غير ذلك من منافع لها تفاصيل وفروع كثيرة. فهو الآن يعمل لها عملًا, ويقدم لها خدمة. وبناء على مبدأ العمل مقابل الأجر, فيحق له المطالبة بأجر على تقديم تلك الخدمات لها. وكونها تطلب منه تقديمها مجاناً هو نوع من التفاوض لا غير. وأما إذا رفض ذلك فليس لها أي دعوى في أي حق.

نعم, لها أن تتعاقد معه بدفع مبلغ مالي مقابل عدم نشر الصور مطلقاً وعدم المطالبة بأي مبلغ بعد ذلك, ولو خرق هذا الاتفاق حينها يكون مخالفاً للعقد وهو جريمة فعلية بحد ذاتها.
ثم قد توجد حالة أخرى من الابتزاز وهي أن يكون الحائز للمعلومة مُكلَّف بالقانون بنشرها, لكنه يذهب إلى المتضرر من ذلك النشر ويقول له "انظر, بيدي الأوراق التي تدينك, لكني أملك القدرة على إخفائها, وسأخفيها في حال دفعت لي مبلغاً معينا, وإن لم تفعل فسأنشرها". وبغض النظر عن كيفية إثبات أقوال المبتز, إلا أن نفس عدم نشر هذا الحائز يعتبر جريمة, لأنه مكلف بذلك الفعل ويريد تقاضي الرشوة علاوة على ذلك. فقوله ليس جريمة لكنه يكشف عن حدوث الجريمة, فلو تتبعنا قوله ونظرنا في تكليفه القانوني ونظرنا في مدى تطبيقه لذلك التكليف سنجد أنه قد أجرم فيعاقب على ذلك, وما قوله إلا قرينة تدل على الجريمة وليس هو الجريمة, وأما طلبه للرشوة بقوله لو ثبت فحينها ينطبق ما مضى عن النطق بفعل مُجرَّم.
وهكذا لو تأملنا قضايا الابتزاز سنجد أن عامل "القول" فيها ليس جريمة. الجريمة فيها إما طريقة الحصول على الشيء الذي يقع به الابتزاز, وإما كون الفعل الذي يهدد القائل بفعله في حال لم يستجب المتعرض للابتزاز هو جريمة بحد ذاته. فإما الطريق جريمة, وإما الفعل جريمة. والطريق فعل, والفعل فعل, فالجريمة هي الفعل وليست القول.
قد يقول البعض: الابتزاز هو جعل أي شخص يعمل عملًا رغماً عنه, أي الابتزاز هو أخذ منفعة من شخص بغير إرادته الحرّة. أقول: هذا تعريف مختزل سطحي, بل إنه واسع جدّاً ليشمل كل الأعمال الإنسانية الاجتماعية تقريباً أو الكثير جدّا من المقبول منها بالاتفاق العام على أقل تقدير.
أخذ منفعة بغير إرادة حرّة: أما شق أخذ المنفعة فصحيح, المبتز يريد منفعة من المتعرض للابتزاز. أما كونها "بغير إرادة حرة" فغير صحيح أو غير دقيق. لأن المتعرض للابتزاز حر في أن يقول له "افعل ما تشاء فلن أعطيك شيئاً", أي كأن تقول الشابة في المثال السابق "انشر الصور لا يهمني". فهي تملك الحرية في ذلك, وكانت تملك الحرية في عدم إعطائه الصور أو الاتفاق معه على عدم نشرها. وليس كل ضغط خارجي على إرادة الإنسان جريمة, مهما كان الضغط كريهاً للنفس, وإلا لبطلت كل العقود والاتفاقات والمعاهدات. إذ فائدة هذه العقود تبرز حين توجد كراهة في نفس الشخص لإتمام ذلك العمل. وإلا لو كان العمل محبباً لنفسه لما احتجنا إلى التعاقد معه ولما حصل اختلاف بيننا وبينه. العقد والاختلاف دليل وجود كراهية. والعقد هو وسيلة إكراه مشروعة تنبع من تقييد الشخص لإرادته في لحظة زمنية ماضية, ويتم استعمال ما فعله في تلك اللحظة للضغط عليه في لحظة زمنية غيرها لاحقة. فما هو العقد؟ هو أخذ منفعة بغير "إرادة حرة". لأن الإرادة الحرة للمُلزَم بالعقد, في وقت إلزامه بتنفيذ شيء معين من بنوده, وهي اللحظة الحالية, إرادته الحرة في هذه اللحظة هي أن لا يفعل ما يريد الطرف الآخر في العقد منه فعله. مثلًا: أنا أتعاقد معك اليوم بأن أدفع لك ألف ريال على أن تأتي أنت بعد شهر وتغيّر لي باب منزلي, فقمت أنت ب "إرادتك الحرة" (وسنرى بعد قليل مدى حرية هذه الإرادة إن شاء الله), بالرضا ولم يحدث بيننا أي تدليس أو استغلال أو إكراه أو أي شيء يخدش سلامة العقد قانونياً. خلال الشهر حدثت لك تغيرات وظروف شخصية وعائلية مختلفة. بعد شهر اتصلت بك وقلت لك "تعال وأكمل العقد وغيّر باب منزلي". في هذه اللحظة الجديدة من وجودك, أنت لا تريد إتمام العمل, لعلك مشغول ذهنياً بقضايا عائلتك أو أردت تغيير مهنتك من نجار إلى حداد, أو اعتزلت المجتمع وقررت العيش في دير رهبان, لا يهمني, المهم أنك لا تريد القيام بذلك العمل في هذه اللحظة. فماذا أفعل؟ أقوم

بإكراهك بالعقد, وبأنك ستضطر على دفع مضمون الشرط الجزائي في حال تخلّفت عن إتمامه. إذن أنا أقوم بإكراهك وابتزاز منفعة منك بغير إرادتك الحرة في هذه اللحظة الوجودية. وحجّتي: بما أنك قررت في الماضي إلزام نفسك بشيء, فأنت ملزم في المستقبل بإتمام ذلك الإلتزام. فأنا أسحب حكم الماضي على المستقبل, وأعتبر أنك نفس الشخص في المستقبل كما كنت في الماضي, ولا أعترف بإرادتك الجديدة الحادثة القائمة في الواقع الحالي. وهكذا لو دققت ستجد أن العقود إنما يحتج بها الناس حين يكون الطرف المقابل لا يريد في الواقع الحالي إتمام مضمون العقد. فهم يرغبون بابتزاز منفعة بدون إرادة حرة. والإرادة الحرة هي الإرادة الحاضرة القائمة الآن. وبالنسبة للمريد, "ما فات مات". هو لا يشعر بإرادته الماضية, وإنما يشعر بإرادته القائمة. ولذلك قد يطلب بعض هؤلاء محامياً من أجل "تخليصه من العقد". مما يدل على وجود اختلاف بين الإرادة الحاضرة والإرادة الماضية, بالتالي الإرادة الواقعية وقت المطالبة بإتمام العقد "غير حرة". ثم لو دققنا في إرادة المتعاقد وقت التعاقد, سنجد أنها ليست حرة بالقدر الذي يتوهمه أصحاب التعريف الماضي للابتزاز. لأنه أيضاً متعرض لضغوط معيشية ونفسانية واجتماعية وسياسية دفعته للقبول بالعقد, حتى لو كانت بنود العقد كما أراد هو في حينه, لكن منبع تلك الإرادة للعمل وإنشاء إلتزام في عنقه إنما هو الضغوط الخارجية والمنفصلة عن إرادته, ولو تركناه وإرادته المطلقة لما فعل إلا كما يفعل الفراعنة: لأخذ كل شيء بدون وضع أي إلتزام على عاتقه لا حاضراً ولا مستقبلًا. لا أحد يلتزم بشيء ويُلزم نفسه بشيء لأنه "حر". دائماً يوجد نوع من الضغط والإكراه, فيضطر إلى القبول بالمكروه الأقل من أجل دفع المكروه الأكبر, الأقل هو العقد والأكبر هو هم المعيشة مثلًا. فإذن انظر من حيث شئت, لا يوجد "إرادة حرة" بالمعنى الشائع, فضلًا عن أن تكون تلك الإرادة حجّة في تعريف الابتزاز بالمعنى السابق له. ففاعل الابتزاز يريد منفعة, ويستعمل الضغط الخارجي على إرادة المتعرض للابتزاز من أجل أخذه منه, كما هو الحال في أي تعاقد. وشعور المتعرض للابتزاز بأنه مكره على القبول لأنه يجد رفض العرض فيه عبء كبير عليه ليس إلا ظرفاً معيشياً يتعرض له الكثير جداً من الناس, وإن أراد الشكوى فليشتكي من الحياة وكيف نشأت لا من بعض الناس الذي يريدون المنفعة لأنفسهم بكل ما في أيديهم بغير مخالفة لمقتضى العدالة.
وهنا فاعل الابتزاز هو الذي حصل على الشيء بطريقة مشروعة, ولم يكن عليه أي التزام يقضي بعدم استعماله أو باستعماله بل الأمر راجع لمشيئته, وبتحفظه على الشيء يكون مقدماً لمنفعة ولو غير مباشرة للمتعرض للابتزاز, مثل هذا له أن يقول ما يشاء لأنه صاحب حق ومتكلم بحق. وحتى لو تركنا كل مقتضيات العدالة السابقة, وقرر المجتمع بأنه يرفض الابتزاز, فإنه لا ينبغي تجريم "القول" وإنما أقصى ما في الأمر أن يسعى بأحسن الطرق لجعل القائل لا ينفذ قوله, وليس له غير ذلك إن كان يريد العدل والإنصاف.

...-...

٣- اغتصاب. (Extortion).
أساسه كامن في الابتزاز. وفكرته إدخال الوهم على الآخر من أجل كسب مال أو خدمة منه. مثلًا أن تقول للشخص "كذا سوف يؤذيك, فادفع لي مالًا حتى أحميك منه". ولا يكون ثم سبب للأذية, لكنك تخدعه وتكذب عليه. وعلى هذا الأساس نميز بينه وبين ما سميناه الابتزاز, ونحن في هذه المقالة لا نهتم بدقة المصطلحات وترجمتها بقدر ما تهمنا الأفكار الواقعية ذاتها. فالابتزاز هو تهديد مباشر للشخص, أي أنك أنت سبب الأذية. بينما في الاغتصاب التهديد غير مباشر, وأنت تظهر نفسك على أنك سبب الحماية من تلك الأذية, وعلى هذا الأساس تأخذ المال. ولا يوجد إلا هذان الاحتمالان. إما أنك أنت سبب

الأذية أو وسيلة الإخبار عن الأذية الوهمية. وفي الحالتين, أنت تطلب مالا أو خدمة مقابل الحماية من الأذية المادية عادة. والكلام في هذه الحالة ينقسم إلى قسمين: قسم الإخبار عن الأذية وقسم طلب مقابل الحماية. الإخبار قول, والطلب قول, ونحن نفترض أنك لم تفعل أي فعل إلى الآن خارج على القانون, بل اقتصرت على الإخبار والطلب اللغويين. فهل عليك شيء؟

مذهبنا أنه ليس عليك شيء في تلك الأقوال. لماذا؟ لأن الإخبار عن الأذية, سواء المباشرة أو غير المباشرة, إما أن يكون عليه دليل أو لا. فإن كان عليه دليل, فهو إخبار صادق, بالتالي إن كان إخباراً عن أذية مباشرة (الابتزاز) كان حكمه ما سبق, وإن كان إخباراً عن أذية غير مباشرة (الاغتصاب) كان تنبيهاً صادقاً على واقعة خارجية, فكيف يُعاقَب المخبر الصادق عن احتمال وقوع شخص ضحية أذية من الغير, بل إن كنا سنفعل معه شيئاً فالأولى مدحه ومجازاته بخير. وما مثله حينها إلا كمثل الطبيب الذي يقول للمريض "الفيروس الفلاني سوف يفعل فيك ويفعل", أو المهندس الذي يقول لساكن العمارة "بعد فترة ستسقط هذه العمارة على رؤوسكم", أو الجاسوس الذي يخبر الحاكم "العصابة الفلانية تخطط لاغتيالك". في كل هذه الحالات وما يشابهها, المخبر يحدث الشخص عن احتمال وقوع أذية من طرف آخر غير ذاته. وتقييم الدليل على صدق احتمالية وقوع الأذية ترجع مسؤوليته إلى عقل السامع, وإذا كان بين السامع والمتكلم عقد يلزمه بالإخبار عن الصدق بحسب معايير الصنعة كمثل الطبيب المُلزَم بحكم العقد أن يخبر المريض بالصدق, فحينها يكون سبب إلزامه هو نفسه, وتكون سبب معاقبته إن خرج على العقد هو مخالفة العقد لا مجرد القول. فلو اتصل بك شخص وقال لك "فلان يريد اغتيالك" (القسم الأول من الاغتصاب), فعليك أن تستفهم منه عن مصدر قوله ودليله في ذلك. فإن قدّم لك دليلًا مقنعاً, فأنت والدليل وليس عليه وراء ذلك شيء. وإن لم يقدم لك أي دليل معتبر, فمثل قوله كمثل قول أي منجم أو قارئ كف يوهمك بأن مستقبلك أسود من الفحم, لا يستحق الالتفات. وفي حال توفرت قرائن كافية عندك على تصديق قوله أو احتمال وقوعه, ولأنه إخبار عن أذية, فمن حقك الذهاب إلى المسؤولين في الدولة للنظر في القضية, وليس لهم إلا الاستفهام من المخبر أو من فلان وجمع القرائن وما شابه من عمل المحققين. ومجرد الإخبار عن واقعة كاذبة أو لا دليل عليها لا يستحق أي عقوبة, وإلا وجب إدخال كل من يخبر عن مثل ذلك مهما كان صغيراً في قائمة المجرمين, مما يعني أن يصير السجن هو البلد وتصير البلد هي السجن حتى تتسع لكمية المساجين.

أما القسم الثاني من الاغتصاب وهو طلب مقابل الحماية. فإن كان قسم الإخبار قد صدق أو رضيت بصدقه, فحينها من يعرض عليك الحماية يقدم لك خدمة, فيستحق عليها المقابل إن شاء ورضيت به. كالطبيب الذي يقول لك "المرض الفلاني سيقتلك, ادفع لي المبلغ الكذائي حتى أحميك منه وأجري عليك عملية جراحية". عمل الأطباء بل الكثير من الخدمات الاجتماعية مرجعه إلى "الاغتصاب" أي الإخبار عن أذية ثم طلب مقابل الحماية. الحكومة تقول لك "العدو يتربص بنا, فادفعوا لي الضرائب وسلموني حريتكم حتى أجهز الجيوش لحمايتكم". الأطباء يقولون ما سبق. أصحاب الدعايات والإعلانات يتفننون في إيهام الناس بأسباب الأذى النفساني والمادي, ثم يكون العلاج بأيديهم مقابل دفع مبلغ مالي لهم. وعلى هذا القياس لو تأملت ستجد أن المجتمع قائم على فكرة الاغتصاب. أي استعمال الأقوال لكسب الأموال.

طالما أن الاغتصاب لم يتجاوز الأقوال, إخباراً وطلباً, فلا وجه لمعاقبة المخبر. صدق أو كذب. إلا في حال تواجد عقد يلزمه بالإخبار الصادق بحسب جهده, فحينها الالتزام بالعقد يوجب عليه الصدق حسب

جهده, ويكون على من يدعي أنه لم يبذل جهده تقديم البينة الكافية, ولردّها ما عليه إلا إظهار أنه بذل جهده في معرفة صدق خبر الأذية. وكذلك إن طلب المقابل للحماية, وكان بينهما عقداً في ذلك, فما عليه إلا تقديم الدليل على أنه بذل جهده للحماية إن لم يفلح فيها.

يقول أهل القانون الشائع أن جريمة الاغتصاب تتم بواسطة التهديد أو العنف أو إساءة استعمال السلطة. نقول: الجريمة في حال إساءة استعمال السلطة هي إساءة استعمال السلطة لا الأقوال. وفي حال استعمال العنف هو العنف لا الأقوال. وأما التهديد فسبق أن عالجناه فلا نعيد. وفي حال صدر أول فعل من سلسلة ارتكاب العنف أو ارتكاب إساءة استعمال السلطة, فحينها يتم القبض عليه بحكم شروعه في الجريمة فعلياً, ولو عند أوّل مرحلة منها. أما التهديد القولي فقط, والذي لا شروع فعلي فيه في إنفاذ مضمون التهديد مطلقاً, فلا شيء فيه.

يقول بعضهم أيضاً أن بعض مظاهر جريمة الاغتصاب هي أن يهدد الشخص بأنه سوف يدعي عليه زوراً بأنه ارتكب جريمة معينة , فيخاف الشخص من تلك الدعوى, فيخضع لإرادة القائل. نقول: ليس في ذلك أي جريمة. لأن حق الاتهام ورفع الدعوى مكفول للناس, والقضاء يفصل فيها. ويوجد شيء اسمه "دعوى كيدية" وهي مخالفة للقانون بحد ذاتها لأسباب فعلية لا لمجرد أقوال, وفي حال لم يكن في الدعوى أي ذرة من شاهد على صدقها وتبين للقاضي أن المدعي رفعها لمجرد أذية الخصم, فقد يحكم عليه بأحكام تناسب الموضوع وتحكم للخصم بتعويض ملائم مثلًا. فكيف يكون اللجوء إلى القضاء نوعاً من الاغتصاب. حتى لو قال له "أنا أعلم أني سأرفع دعوى باطلة, لكني سأرفعها عليك وأتهمك بجريمة" فإن العبرة- كما هو معلوم-ليست بصدق الدعوى وكذبها في ذاتها, بل في ما يمكن إثباته عند القاضي. فكم من دعوى صادقة واقعياً لكنها كاذبة قضائياً, وكم من دعوى كاذباً واقعياً لكنها صادقة قضائياً. وقد يكون قال له "أنا أعلم بأني سأرفع دعوى باطلة" لسبب ما, مثلًا أن يُفهم المدعى عليه بأنه سيمشي في الدعوى التي يعتقد المدعى عليه بأنها كاذبة ولا يمكن أن تثبت ويظن بناء على ذلك أن المدعي لن يرفعها, فيخبره بأنه سيرفعها حتى لو كانت باطلة وكاذبة ليفهمه جديته في الموضوع, أو لسبب آخر من هذا القبيل الذي يدخل تحت حوار الناس وليس للقانون التدخل فيه. التهديد بالدولة والقضاء ليس تهديداً, ولا ينبغي أن يكون تهديداً حتى عند من يقولون بكون التهديد بذاته جريمة.

من الحالات التي يذكرها بعضهم: مدير يخون زوجته مع السكرتيرة. فيأتي أحد موظفيه ممن يطلب ترقية ويقول له "سوف أخبر زوجتك عن هذه الخيانة في حال لم تمنحني الترقية". يحكم هؤلاء بأن الموظف قد ارتكب جريمة الاغتصاب. نقول: هل لو لم يقل له "في حال لم تمنحني الترقية" يكون قد ارتكب جريمة؟ هل لو قال له "سوف أخبر زوجتك عن هذه الخيانة" وسكت, يكون قد ارتكب جريمة؟ من الواضح أن هذا القول ليس جريمة, لأن صديقة زوجته لو رأته مع عشيقته فقالت له "سوف أخبر زوجتك عن هذه الخيانة" فلا أظن أن عاقلًا عادلًا يرى أن هذه جريمة تستحق عقوبة. بل حتى لو قالت له "سوف أخبر زوجتك عن هذه الخيانة في حال لم تترك عشيقتك الآن" فإنها أيضاً لا تكون قد ارتكبت جريمة, بالرغم من أنها "تجعله يفعل شيئاً رغماً عن إرادته" (حسب زعمهم, وهو المعيار الفاصل في تجريم الاغتصاب والابتزاز). ثم من وجه آخر, لماذا يكون علم الموظف بحدوث الخيانة وعدم إخبار زوجته عنها, ليس جريمة؟ (إن كنا سنجرم مثل هذه الأشياء). الزوجة باقية مع زوجها على أساس أنه مخلص لها, ولو علمت بخيانته لها لتغير عقلها وتغيرت إرادتها وتركته. بالتالي, علم الموظف عموماً وعدم إخباره للزوجة هو أيضاً سبب لجعلها تبقى مع زوجها, أي تفعل فعلًا رغماً عن إرادتها وبما يعاكس إرادتها لو

توفرت لها المعلومات. ثم لماذا يسكت الموظف ويحفظ معلومة خطيرة بدون اكتساب فائدة, أليس يقدم خدمة جليلة لرئيسه حين يحفظ له سرّه, ومقابل هذه الخدمة يستحق المقابل, وحتى لو حسبتها من وجه ستجد أن الموظف يوفر على رئيسه الأموال –واقعاً أو احتمالاً واقعياً كبيراً. وذلك لأنه لو أخبر زوجته عن الخيانة, فسوف تطلقه أو تفعل ذلك غالباً, وتكاليف الطلاق سواء من حيث المحامين أو من حيث الوقت الضائع في المحاكم والتفكير في الموضوع أو من حيث الهم والغم الذي سيصيب الأولاد والأسرة أو من حيث الحكم على الزوج بالنفقة أو بنصف الأملاك والأموال التي يملكها الزوج أو غير ذلك من تكاليف مالية ومعنوية, كل ذلك يعتمد على عدم علم الزوجة بالخيانة, وكل ذلك بيد الموظف الذي عرف المعلومة, ولا يوجد عليه أي تكليف قانوني أو أخلاقي يلزمه بالسكوت بل قد يكوم التكليف بالعكس هو الإخبار عنها. بل توجد فوائد أخرى لو تفكرت في المسألة. حتى وظيفة رئيسه قد تكون معتمدة على عدم افتضاح الخيانة. إذ في بعض الشركات والمؤسسات, مثل تلك الخيانة تكون سبباً لطرد الرئيس وإقالته من منصبه. وحصول الطرد لمثل ذلك السبب المشين عادة ما يكون وصمة عار ونقطة سوداء في التاريخ الوظيفي للشخص مما يعني اضمحلال فرصه الوظيفية وقد تنزل رتبته. كل ذلك وغيره راجع إلى معلومة لدى الموظف. فكيف يكون الموظف سبباً جوهرياً لكل تلك الفوائد المادية والمعنوية للرئيس ولأسرته ولمعارفه ولشركته ومؤسسته, ومع ذلك لا يستحق عليها أي فائدة ويكون طلبه للفائدة مقابل تلك الخدمات الجليلة, جريمة؟! أي عقل وعدل هذا.

وهكذا لو تأملت في قضايا الاغتصاب ستجد أنها ترجع إلى واحدة من هذه الصور:

الصورة الأولى أن يكون المغتصب يقدم فائدة مادية أو معنوية للمتعرض للاغتصاب. ومعلوم أن تقديم الفائدة المادية أو المعنوية يجيز قانونياً طلب الفائدة المالية أو الخدمية في المقابل. فحتى الطبيب النفساني المزعوم يتقاضى الأموال مقابل فوائد أو شبه فوائد معنوية مجردة يقدمها للمريض.

الصورة الثانية أن يكون المغتصب قد ارتكب فعلًا إجرامياً بحد ذاته وبغض النظر عن أقواله, ولو كان بمجرد الشروع في أول حلقات الجريمة الفعلية. بالتالي يستحق التجريم بناء على هذا الفعل, وهذا كاف.

الصورة الثالثة أن يخبر المتعرض للاغتصاب عن أذية محتملة من الغير, ويقدم على وجودها دليل يقتنع به المتعرض. ثم يعرض المغتصب نفسه كعلاج لتلك الأذية, ويقدم على قدرته على الحماية دليلًا يقتنع به المتعرض. فحينها تكون المسؤولية على كاهل المتعرض, إذ أعمل عقله أو اقتنع بما قاله طالب الفائدة.

الصورة الرابعة أن لا يقتنع المتعرض بأقوال المغتصب, لا بخبره ولا بحمايته, فحينها لا وجه لمعاقبته لأنه لم يحدث أي "تخويف" و "إرغام على فعل شيء".

الصورة الخامسة أن يقتنع المتعرض بالشق الخبري, دون الشق الدفاعي. فحينها لا وجه لمعاقبته, بل يستحق المثوبة لأنه أخبر عن أذية محتملة الوقوع ونبّه المتعرض لها, وعرض خدماته بمجرد القول.

الصورة الأولى والثانية هما الأساس في معظم قضايا الاغتصاب لو تأملتها حسب ما نشعر به.

ونختم بقصة يذكرها البعض في باب الاغتصاب. وخلاصتها أنه قبل مائة سنة تقريباً في أمريكا, تعرض طفل أحد الأثرياء للاختطاف, ووجدوا ورقة فيها طلب من المختطف لمبلغ مالي. بعد شهرين من المطالبات وجدوا الطفل مدفوناً في منطقة بجوار منزل الثري. حكموا على المختطف بالقتل بناء على القتل والاغتصاب. نقول: الجريمة هنا هي الاختطاف والقتل, انتهى الأمر. أما طلبه للمال من أجل إرجاع الطفل, فالجريمة هي الاعتراف بأنه اختطف الطفل ولا يريد إرجاعه, أيا كان سبب عدم رغبته في

الإرجاع. وأما طلب مبلغ مالي من شخص ثري, فهو من حيث ذاته لا شيء فيه. فكثير من الناس يطلبون الأموال من الأثرياء, وليس في ذلك أي جريمة. فلا داعي لجعل الأقوال جريمة في مثل هذه الحالة, وهي الصورة الأولى من الصور الخمس السابقة. الجريمة قد حدثت وانتهت, اختطاف مع الاعتراف. حتى لو أرجع الطفل حياً, وحتى لو لم يأخذ أي مبلغ مالي وأعلن توبته, فالجريمة هي الاختطاف مع الاعتراف, انتهت القضية.

...-...

٤-الأقوال الكاذبة المسببة للأذى.

لو كان القائل لم يتعهد قانونياً ويقيد حريته في الكلام بنفسه ويعلن بأنه سيقول الصدق وسيسعى في عدم التسبب بالأذى قدر وسعه, لما جازت معاقبته على أقواله الكاذبة ولا على ما نتج عنها. فنحن لا نفرض هنا الحالة التي يقيد الإنسان فيها نفسه, لكن نفرض أنه لم يفعل ذلك ثم قال قولًا كاذباً تسبب في أذية, فهل تجوز معاقبته؟

القول الكاذب إما قول كان القائل يعلم أنه كاذب ومع ذلك قاله, أو لا. فإن كان يعلم بأنه كذب وقاله, فإما أن يكون قاله قاصداً الأذية أو لا. فإن كان قاله بعلم قاصداً الأذية, فإن الفعل المؤذي الذي وقع إما أن يكون توقف فقط على قوله أو لا. وقبل النظر في هذه الاحتمالات, نبدأ بالإشارة إلى أن القضية هنا-كما ترى- متعلقة بفعل مؤذي وقع, ويتم البحث عن أسباب وقوعه, وأنصار تجريم القول الكاذب المؤدي للأذية ينظرون في سلسلة الأسباب ويضعون الثقل كله أو بعضه على حلقة القائل الكاذب المذكور. بالتالي, التجريم في الحقيقة ليس على القول من حيث هو قول, لكن من حيثيات أخرى وجوهرها هو "تسبيب الأذى" الفعلي المادي الطبيعي, أي أنهم لا يريدون تجريم القول الكاذب فقط بل القول الكاذب "المسبب للأذى".

أما تجريم قول كاذب لا يعلم قائله بأنه كاذب: فهذا نسف لكل مبدأ حرية الكلام وحق الكلام عموماً وجالب للشلل في النفوس وتخويفها من كل كلام تقريباً إلا المسائل الرياضية الكمية البسيطة التي لا مجال لإثبات خطأ قائلها. فإن كان كل قول يثبت خطؤه, سواء كان الخطأ بمعنى مخالفة الواقع أو مخالفة الأحسن (بناء على أن القول علم وحكم, أي إخبار عن وجود أو أمر بإيجاد طلباً للمصلحة), فإن معنى ذلك تجريم كل قول يرى ويريد صاحب سلطة التجريم تجريمه. وحيث أن أقوال الناس تنبع إما من مكاشفة إلهية أو اجتهادات بشرية, والقوانين تقوم عموماً على الاجتهادات البشرية, والاجتهاد يحتمل الخطأ وكل مجتهد مخطئ أو يخطئ, فإذن تجريم الأقوال الخاطئة يساوي إسكات كل من عدا أهل المكاشفة الإلهية المعصومة المطلقة, وهؤلاء لا يعرفهم على التحقيق إلا من كان مثلهم ومنهم وقليل ما هم. فإذا تركنا باب المكاشفة الذي لا علاقة لمعظم الناس به تقريباً, والقوانين قائمة على الآراء البشرية والاجتهادات الظنية والاختلافات الفكرية, فالحاصل أن تجريم خطأ القول يساوي إرهاب المفكرين قاطبة. وهذا رأي لا يقول به أحد تقريباً, ومن يقول به لا يقول به إلا في حق غيره ولا يقبل تطبيقه على نفسه في كل تاريخه ومستقبله.

أما تجريم قول كاذب يعلم قائله بأنه كاذب: فأول الكلام أن ذلك يرجع إلى معرفة أنه كان "يعلم" ذلك. وهذا عادة لا سبيل إليه. ثانياً قد يقول الإنسان قولًا كاذباً لسبب حسن وقصد صحيح, وهو كثير في حياة الناس, وتجريم بعض هذه الأكاذيب "البيضاء" دون بعضها الآخر من التعسف والاعتباطية في الحكم. ثالثاً حتى في ذكر الأقوال الكاذبة والخاطئة توجد فائدة علمية وهي خطوة لمعرفة الحقيقة, لأن

معرفة خطأ الخطأ لا تتم إلا بمعرفة الصواب, والباطل لا يزهق إلا بالحق, فالكذب طريق للوصول للصدق.

أما تجريم القول الكاذب الذي يعلم صاحبه أنه كاذب وقصد به الأذى: فيرجع ذلك أيضاً إلى معرفة قصده الأذى, وعبء إثبات ذلك يقع على مدعيه, وهو أصعب من إثبات وجود النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء. ثانياً تعريف الأذى في هذا الباب أمر غير سهل, وليس بالضرورة أن ما يعتبره البعض من الأذى أن يكون كذلك عند البعض الآخر, وبسبب وجيه أيضاً وليس مجرد النسبية في الأحكام. لنضرب مثلًا يناسب بلادنا: توفي الأب وترك ميراثاً, وكانت له زوجتان لكل واحدة ابن. قام أحد الأبناء بالطعن في نسب الابن الآخر مدعياً أن أمّه عاهرة أنجبته من رجل آخر. وكان الابن يعلم عكس ذلك ويقصد حرمان أخيه من الميراث بذلك الطعن, وبطريقة ما ثبت علمه بكذب الدعوى وثبت قصده الأذى, فالسؤال: هل قوله ذاك جريمة؟ والجواب: هل توجد طريقة مشروعة لإثبات صحة نسب الابن الثاني؟ إن كانت توجد طريقة مشروعة, وكانت المطاعن التي ذكرها الابن الأول غير كافية, فالخلاصة العملية هي وجوب الأخذ بنتيجة الطريقة المشروعة ورفض المطاعن, والسلام. لا داعي أصلاً لتجريم القول الطاعن. القول محاولة للتأثير في الواقع. فإذا كان الواقع ثابتاً بغض النظر عن القول, فلا داعي للنظر في القول أصلًا ولا فائدة من الحكم عليه بتجريم أو تحسين. هذا أقل ما يقال. وكذلك لو نظرنا في كل الأقوال من هذا القبيل, سنجد أن اكتشاف كذبها يرجع إلى أحد احتمالين: إما أنه توجد طريقة لاكتشاف كذبها بالتالي يوجد طريقة لمعرفة صدق الواقعة التي تنفيها, وإما أنه لا توجد طريقة لمعرفة الصدق بالتالي لا طريقة لمعرفة الكذب. فإن كانت توجد طريقة للمعرفة والحكم, فالقول لا فائدة منه, ولا ضرر منه. وإن كانت لا توجد طريقة للمعرفة والحكم, فلا طريق لمعرفة كذب القول بالتالي يسقط وصف "كاذب" عنه فتسقط القضية من قاعدتها.

أما تجريم القول الكاذب المقصود الذي تسبب في أذى: فهل توقف وقوع الأذى الفعلي على القول؟ نفس تصور المسألة ينفي ذلك. لأن الأذى فعل, والقول حسب صورة المسألة هو مجرد حلقة في سلسلة الأسباب المتوهمة. أ قال, ب استمع وفعل الأذى. فيتم إرجاع الأذى إلى أ, حسب منطقهم. بينما الحق أن الفاعل هو الذي عليه العقوبة لا القائل. لو كانت معاقبة القائل جائزة لأنه كان حلقة في سلسلة الأسباب, لوجبت إثابة القائل لأنه كان حلقة في سلسلة أسباب أدت إلى فعل شخص لخير, مثلًا: زيد قال لعمرو "افتح شركة تجارية وقم بكذا وكذا", وقال له ذلك في مجلس ما مجرد قول شفهي. اقتنع عمرو بالفكرة وقام بتنفيذها وصار ثرياً. هل يحق لزيد أن يدعي أنه هو الفاعل لذلك لأنه كان القائل له؟ إن قلتم نعم يحق له, فأولا تقولون ما لم يأخذ به أحد فعلياً وثانياً عملياً لا يمكن قبوله لأن الواحد قد يقول الكثير من الأشياء لكثير جداً من الناس وقرار أولئك العاملين قد لا يعتمد بالكلية على قول ذلك القائل بل توجد عوامل كثيرة خفية وكيفية متعددة أدت إلى عملهم ما عملوه ولا يمكن التمييز بين تلك العوامل الكثيرة المتداخلة وتقييمها نقدياً وبالنسب المئوية حتى يتم تعويض كل قائل وعامل بقدره الخاص به, لا يملك الإنسان مثل هذا الميزان, وثالثاً فيه اختزال للقرار الفعلي واعتباره مساوياً لأجزائه بينما الواقع أن الكل ليس مساوياً لأجزائه المنفصلة بل يوجد في الكل زيادة على الأجزاء وقد تكون مناقضة للأجزاء (من الأمثلة الطريقة على ذلك, ذلك الغاز الذي استُعمِل في قتل الجاسوس الروسي وابنته في لندن قبل بضعة أسابيع واتهموا في الروس. وبينوا أن الغاز مصنوع من مادتين, كل واحدة على حدة تعتبر مادة سليمة, لكن لو تم خلطهما ينتج غاز قاتل فتاك. الكل ليس مساوياً لأجزائه, حتى على هذا المستوى

الظاهري المادي السفلي) وعلى ذلك, لا يوجد اختزال قرار شخص بفعل شيء إلى كل الأجزاء التي تدخلت في صنعه, أيا كانت درجة التدخل المتوهمة والتي يعجز الإنسان عن تقييمها بدقة ولا حتى بنحو قريب من الدقة. مثال آخر: طبيب قال للممرضة "أعطي المريض الدواء الفلاني" فقامت بإعطاء المريض ذلك الدواء, وتبين لاحقاً أن وصف هذا الدواء يعتبر خطأ طبّياً خطيراً, وكان الطبيب يعلم ذلك ويقصد قتل المريض به, فالسؤال: هذا الطبيب لم يفعل شيئاً وإنما قال قولًا, الممرضة هي التي فعلت الفعل المؤذي, فعلى من العقوبة في قضية القتل هذه؟ الجواب لا علاقة له بحرية الكلام, وذلك لأن نفس الطبيب لو كان خارج الدوام الرسمي واقترح الدواء القاتل للمريض عينه, لما أمكن محاسبته على رأيه هذا, لأن قوله لن يكون له نفس القوة, فالطبيب هو المسؤول في القضية المذكورة, والمعاقبة ليست على قوله من حيث هو قول لكن من حيثية أخرى وهي أنه على التحقيق الفاعل وما الممرضة إلا يد له, ولا يمكن توسيع هذه القضية على كل قائل واعتباره استعمل الفاعل الحقيقي, لماذا؟ لأن الممرضة ملزمة بعقد العمل ومصلحتها الشخصية على الخضوع المطلق لأمر الطبيب, فهي لا عقل لها إلا بقدر فهم ما يريده الطبيب وتنفيذه وليس لها بحكم عملها أي رأي شخصي قد يناقض رأي الطبيب وينظر فيه. أي الطبيب لا يقترح عليها الدواء ثم تنظر هي ويحق لها النظر ثم تفعل أو تترك. بل إنها توقع عقد عملها على أساس أنها كاليد بالنسبة للطبيب, فالطبيب هو العقل والممرضة هي اليد الفاعلة, والعقوبة لا تكون إلا على العقل, ولذلك المجنون لا يعاقب والطفل لا يعاقب. فمثل الممرضة كمثل الطفل الذي يقول له والده "احمل ذلك الشيء (قنبلة) وضعه في المكان الفلاني ثم اضغط الزر الأحمر" في هذه الحالة الطفل لا عقل مستقل له بأي شكل من الأشكال, وهو لا يفهم وليس من شأنه أن يفهم مضمون الأمر لكنه يتبع أمر والده بحكم سلطته المطلقة عليه. كذلك الممرضة لا علم لها بالطب على التحقيق ولا رأي لها في ما تؤمر به. وهي ملزمة بحكم وظيفتها التي اختارتها بإرادتها على ذلك الخضوع. فقول الطبيب ليس قولًا إلا كما أن أدمغتنا "تقول" وأيدينا "تفعل". قول الطبيب هو الفعل على الحقيقة حسب تلك القضية. ومثل هذا لا ينطبق على رئيس عصابة مثلًا أو داعية مذهبي يقف في الجماهير ويقول "اقتلوا فلاناً". لا يوجد شيء يلزم أحداً من هؤلاء بالفعل, ويستطيعوا بكل بساطة الذهاب إلى الشرطة والإبلاغ عن تعرضهم للإكراه إن كانوا يتعرضون للإكراه والإكراه جريمة تكفي لإدانة المُكره بغض النظر عن ذلك القول. لا يمكن افتراض تعرض إرادة أولئك الناس للسلب والمحق, مثل إرادة الممرضة مثلًا, لأنهم كلهم لهم إرادتهم واستقلالهم وعلمهم بالموضوع ورأيهم فيه ولو إجمالًا أي يحق لهم ذلك وهم يعلمون ذلك ويقدرون عليه, بدليل لو أن نفس ذلك القائل قال لهم بعض الأقوال التي ترجع إلى نفس الجنس لكن من نوع آخر يعرضهم هم للخطر أو الأذى أو يعرض أحبابهم لذلك وما شابه لما خضعوا له ولما نفذوه. الحاصل: العقوبة على العقل, وفي الحالات التي توضع أمانة العمل على عاتق طرف ومهمة التنفيذ على طرف آخر, فإن الذي عليه أمانة العقل والعمل هو الذي يعاقب وقوله في حكم الفعل في ذلك الظرف الخاص وبسبب أنه تعهد قانونياً بالقيام بالأحسن للأطراف الأخرى مثل المريض بالنسبة للطبيب, فمعاقبته ليست بسبب قوله من حيث هو قول لكن من حيث أنه تعهد بالقيام بالأحسن طبياً وحسب المعايير الطبية المقبولة, ومن حيث أن قوله هو العامل الحاسم في العملية, والحيثية الأولى هي الجوهرية وأما الحيثية الثانية فإنها نافعة لسلب التجريم عن اليد (الممرضة في مثالنا) وليس لتجريم العقل القائل (الطبيب في مثالنا). فالطبيب مجرم لأنه تعهد وخالف العقد, والممرضة غير مجرمة لأن الاتفاق القانوني المشروع يقضي بحدود وظيفتها وعلاقتها مع الطبيب.

ثم نقول في الحالة السابقة: الأصل أن لا يوجد إنسان بمثابة يد مطلقة لإنسان آخر. والإشكالية نابعة من هنا. وهي سماحنا بوجود مثل هذه الحالة. المفترض أن لا يطيع الإنسان أي أمر إلا بعد أن يعي حيثياته وشؤونه, وما لا تعقله أنت غير ملزم بتنفيذه. فلو قمنا بتفعيل هذا الأصل, لزالت الإشكالية البسيطة الموجودة في المسألة, بالكلية.
وهذا مما لاحظته في قضايا حرية الكلام وهي أننا لو وصلنا إلى عمق المسألة ووضعنا يدنا على أساسها الحقيقي, سنجد إما أن لا دخل للكلام في ذلك الأساس, وإما أن أصلًا آخراً من الأصول الإنسانية تمت إزالته ومن بعد ذلك نشأت الإشكالية التي يراد نسف حرية الكلام من أجلها. كيف تعرف بوجود الخطأ؟ حين تجد حرية الكلام مسلوبة. أعد قراءة المسألة والتدقيق فيها وتحريرها, وستجد ذلك إن شاء الله.

...-...

5- الفحش.

لو نظرنا في تعريف أنصار تجريم القول الفاحش لماهية الفحش وما هو معيار تحديد القول الفاحش سنجد اختلافاً كثيراً لكن توجد عوامل مشتركة أو على الأقل عامل مشترك كبير. المشترك هو كل ما يتعلق بالنيك. (كلمة "نيك" من الفحش عندهم). أي كل ما يتعلق بالشهوة الجنسية, بالشهوة الثائرة من الأعضاء التواصلية والتناسلية, والمرتبطة بها. ثم تغليف هذا التعريف بمقالات مثل "الأدب العام" و "الذوق العام" و ما شابه إنما هي تعميمات ترجع إلى ذلك الأمر الخاص وهو النيك وشؤونه. موقفنا هو أن تجريم القول الفاحش بالقانون هو بحد ذاته جريمة وعلى الناس محاربتها ومقاومتها. لماذا؟ بين يديك الأسباب الكبرى.

أ)مبدأ حرية الكلام عموماً. هذا المبدأ وثباته المطلق ينفي أي حاجة للبحث في أنوا ع الكلام المختلفة.

ب)الفحش نسبي جداً. وهو أمر اعتباري شديد التغير والصعب تحديده. لا يوجد في العقل أو الطبيعة شيء يوجب أن يكون الحديث عن عملية النيك "جريمة" بينما الحديث عن عملية الأكل أو عملية البيع والشراء أو عملية دفن الميت ليس جريمة. لنضرب مثالًا-وبما أن كلامنا هذا موجّه أساساً لأمّتنا المسلمة والعربية قبل غيرها فسيكون المثال ملائماً لنا ولكن يمكن ضرب مثل هذا المثال في أكثر من سياق: في الأحاديث النبوية الصحيحة نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم قام في إحدى المرات ودخل على زوجته وجامعها وخرج وأخبر أصحابه عن ذلك وفسّر الأمر بأنه رأى امرأة فأراد أن ينفي الشهوة عن نفسه فدخل وأصاب زوجته وأمر أصحابه بفعل مثل ذلك, الرواية في مسند أحمد. وفي حديث آخر أن عائشة أم المؤمنين كانت تتحدث بأريحية عن تقبيل النبي لها. والأمثلة كثيرة في الباب. الآن مثل هذه الأحاديث التي نعتبرها نحن من الدين والمقدسات والأمور الكريمة الشريفة والمقبولة والصادرة عن سيد الأدب والعلم وطهارة القلب, مثل هذه الأحاديث بالنسبة لكثير جداً من أتباع الديانات التي لا ترى الجما ع والمتعة بنفس الأريحية –بل تصل إلى القداسة- التي نراها نحن بها, أو على الأقل من فقه في دينه منا يراها كذلك. فقد يعتبرون تلك الأحاديث من "الفحش" ومجرد ذكرها "خادش للحياء". الآن: ماذا نفعل؟ هل نمنع رواية أحاديث ديننا, وشؤون نبينا, ونرفض تراثنا, ونقيد عقولنا ونفوسنا, من أجل ذلك الحياء المزعوم والذي سنرى قيمته الذاتية بعد قليل إن شاء الله؟ بالطبع لن نفعل ذلك. لا بالنسبة للأحاديث المروية عن النبي, ولا حتى بالنسبة لروايات الأغاني للأصفهاني. مثال آخر: لننظر في كلمة قد يتفق

معظم الناس أنها فاحشة ونرى ما فيها, مرة أخرى, سأضرب مثلًا من بيئتنا (والحاجة إلى التمثيل بما هو دارج في بيئتنا كاف للكشف عن نسبية الأمر, فإن بعض هذه الكلمات لو نقلته إلى لغة أخرى لبدا للناس غير مفهوم فضلًا عن أن يكون فاحشة) والكلمة هي "كس أمك". هل هذه فاحشة وجريمة؟ هل تعلم أن قضاة بعض البلدان "المتطرفة المتشددة" اختلفوا في كونها شتيمة أصلًا أم لا؟ حكى لي قريب من صاحب القضية وهو محامي أن محامياً آخر قال له في المحكمة "كس أمك", فرفع عليه دعوى ولما وصلت إلى القاضي حكم بأنها ليست جريمة والسبب أن ليس فيها إلا وصف لعضو, فقال المدّعي بعد أن وقع على صك الحكم وكتب للقاضي تحت توقيعه "كس أمك" ! القصة واقعية, ومعبرة على أكثر من مستوى. قدم أمك, عين أمك, بطن أمك, كس أمك. كلها أعضاء في جسم الأنثى. لو كان مجرد ذكر العضو جريمة, فلم لا يكون ذكر أي عضو آخر جريمة؟ ثم لماذا لو قلت "كس أمك" يصير جريمة, ولو قلت "فرج أمك" أو أي عبارة طبية وفسيولوجية يستعملها المختصون للإشارة إلى كل تفاصيل كس المرأة لا يكون جريمة هو أيضاً, بل إن هؤلاء المختصون يتأملون في الكس وتفاصيله وأجزائه ويسمون كل جزء منه باسم, فهل صار كل ذلك جريمة؟ ولماذا بالضبط؟ (سنعرف بعد قليل إن شاء الله). ثم تخيل لو نقلنا "كس أمك" للغة الانجليزية مثلًا, وقلت لواحد أمريكي "كس أمك", على الأغلب سيرد عليك إما بالتعجب من كلامك الناقص أو بالاستفسار عن حالة كس أمّه ما هي بالضبط. لكن, وهنا اللطيف في المسألة, عند الانجليز كلمة ترجع في استعمالها إلى القرن الرابع عشر تعتبر عندهم مثل "كس" عندنا, وتشير إلى أعضاء المرأة التواصلية التناسلية, وهي أيضاً من الكلمات التي كان الأمريكان حتى وقت قريب يجرّمونها بالقانون وهي CUNT. يكفي أن تقول لشخص "كنت" حتى يفهم أنها شتيمة فاحشة له. أن تقول لشخص "يا كس" شتيمة. وبالمناسبة عند الغرب أيضاً كلمة DICK أيضاً شتيمة, أي قضيب وذكر. فأن تصف إنساناً بأنه كس أو زب أو فتحة المؤخرة ASSHOLE, كل ذلك شتيمة فاحشة. توجد تسع كلمات "فاحشة" عند الأمريكان, حتى إن لم تعد مجرمة قانونياً إلا في حالات محددة مثل البث العام في بعض القنوات, إلا أنه من المعروف أنها كلمات "فاحشة" وهي-بالترجمة العربية العامية والرسمية: طيز, بيوض, كس, بزاز, خرا, شخاخ, نيك, ماص زب, نايك أمه. كما ترى, أول أربع كلمات (طيز, بيوض, كس, البزاز) هي أسماء لأعضاء البدن المرتبطة عادة بالعملية الجماعية والشهوانية. ثم (خرا وشخاخ) تدل على مخرجات الإنسان الطبيعية وفضلاته, مثل البصاق والقيء مثلًا, لكن الخراء والبول مرتبطة أيضاً بأعضاء الجماع والتلذذ والنظر واللمس الشهواني. ثم آخر ثلاث كلمات هي وصف لعمليات شهوانية (نيك, ماص زب, نايك أمه). كلمة (نيك) عامة, فقد تدل على نيك رجل لامرأة, أو رجل لرجل, وغالباً لا تنطبق على امرأتين وكأن نيك تعني دخول القضيب في فتحة ما, أمامية أو خلفية. (ماص زب) تشير إلى لعق الفهم لقضيب, فهي اتصال الفم بالقضيب, على عكس "نيك" التي هي اتصال القضيب بفتحة ما. النيك تشير إلى الفعل, وتشير غالباُ إلى الفاعل. أما "ماص القضيب" فتشير إلى شخص, رجل أو امرأة, يلعق قضيب رجل ما. وتكون أكثر إهانة حين يكون اللاعق رجل, وإن كانت لا تزال تشير إلى الإهانة لو كان اللاعق امرأة. وأخيراً (نايك أمّه) واضحة , وتشير إلى نكاح المحارم وكونه رذيلة ومحرم وفاحشة عظيمة في الأمم عادة. لننظر الآن في هذه الكلمات التسع. أوّل ملاحظة هي أنه يمكن وصف كل تلك الأعضاء بكلمات "مؤدبة" ولا تؤدي إلى أي "خدش للحياء" عموماً. فمثلًا كلمة (نيك) قوية, لكن كلمة "نكاح" أو "نام معها" أو "جماع" أو "لقاء" أو "الدخول" أخفّ منها. كذلك كلمة (بزاز) تشعر بأنها لفظة "ساقطة", لكن قد تقول "ثدي" بدلًا من (بزاز), فتجد نفسك تستعمل كلمة عادية

جداً, "فلانة ألقمت ابنها ثديها", عبارة عادية ولا تثير شيئاً عادة. كلمة (طيز) مساوية في مدلولها الخارجي لكلمة "مؤخرة" . كلمة (شخاخ) مثل كلمة "بول", فلو ذهبت إلى الطبيب وقال لك "حتى نكمل تحاليلك نحتاج إلى عينة بول" فإنك لن تقول عن الطبيب بأنه "غير مهذب", لكن لو ذهبت إلى نفس الطبيب فقال لك "حتى نكمل تحاليلك نحتاج إلى عينة شخاخ" أو "عينة شخان" فستشعر بأن المستوى هبط أو اختلف, قد يصفرّ وجهك ويصير مثل لون الشخاخ أحياناً, وإن كان المدلول واحد والمطلوب واحد والعمل واحد والنتيجة السائلة الصفراء المليئة بالأمونيا واحدة. وعلى هذا القياس تأمل الكلمات التسع وستجد ذلك. "فلان فعل الفاحشة مع أمّه" أو "المجوس كانوا يبيحون نكاح الأم" أو "الفراعنة كانوا يتزوجون بأخواتهم". هذه عبارات تجدها في الكتب وكتب التاريخ الشائعة ولا أحد على حد علمي يدعو إلى محاربة تلك الكتب ومقاطعتها أو ينفر من مطالعتها لاحتوائها على مثل تلك الدوال اللغوية. لكن إذا كتبت رواية خيالية, وفي الرواية قمت بتصوير رجل ينكح أمه, أو قصة حب مجوسية أو فرعونية فيها نكاح الأمهات والأخوات, فما أكثر المقاطعات والدعاوى التي ستواجهها حتى في الغالبية العظمى من البلاد التي فيها "حرية تعبير" ودع عنك غيرها التي الأصل فيها للسكوت لا للكلام. ما الفرق بين الإخبار عن حادثة تاريخية فيها نكاح محارم وبين كتابة رواية فيها نكاح محارم؟ لا فرق من حيث مدلول الكلام. فلو سألنا أنفسنا: ما الذي يجعل "نيك" من القول الفاحش، لكن كلمة "زواج" أو "نكاح" أو "استلقى معها" مثلًا ليست من القول الفاحش، فسنجد أنه يكمن في المباشرة والمادية. ما معنى ذلك؟ المباشرة تعني أن اللفظة تدل على مدلولها بنحو مباشر، لا تورية فيه ولا كناية ولا ذكر ما يقترن بالشئ وما شابه من ابتعاد عن ذكر ذات الشئ بواسطة ذكر ما حوله وما يلزم عنه وما شابه من شؤون متعلقة به بنحو أو بآخر. فحين تقول "نيك" أن تشير إلى نفس فعل الإيلاج، وفيها نوع من الشدة والصراحة أي أن الفاعل لا يرى نفسه يأتي عملًا مذموماً ولا مستحقراً، وهذه نقطة مهمة جداً. أما زواج، فتشير إلى ارتباط معنوي بين اثنين، لأن الزواج ليس رابطة مادية خارجية طبيعية، وإنما هو فكرة في الذهن ورأي وشعور نابع عن ذلك. وكذلك نكاح فيها معنى الجمع بين اثنين على أساس غيبي ومتعالي وروحاني كما قال النبي "استحللتم فروجهن بكلمة الله". فالله وكلمته هو وسيلة الجمع بينهما، لكن في غير النكاح تكون وسيلة الجمع هي القهر مثلًا فاستحلال الفروج يكون بالقهر والجبرية أو بالميول الغريزية غير الواعية والمدركة لذاتها وحقيقتها بل مجرد الميل مع الرغبة وطلب اللذة لنفسها. وكذلك لو تأملت بقية الكلمات ستجد فيها نوع من الموارة والإخفاء لذات الشئ. النوع الآخر هو المادية، والمعنى أنك ترى الفعل الطبيعي باستقلال عن أي فكر ماورائي ومتعالي وميتافيزيقي. فحين تقول "نيك" تشعر وكأن فعل النيك منفصل عن أي اعتبار ماورائي وعلوي. وهذا هو الأصل في تعبيرات مثل "هذه كلمة ساقطة" لاحظ التعبير بالسقوط والتدني في المستوى المشير إلى كون الكلمة كأنها محصورة في الدلالة على الشئ الطبيعي فقط والطبيعة متدنية الرتبة بالنسبة للعالم العلوي القدسي. وعلى ذلك، كل ما يعتبره الناس من الفحش إنما يرجع في نهاية المطاف وفي الغالبية العظمى من الحالات إن لم يكن كلها إلى اعتبارين: الرغبة في إخفاء شئ مُحتَقَر لأسباب دينية، أو كره الشئ لأنه منحصر في الاعتبارات المادية. فلولا بعض الأديان والاعتبارات الميتافيزيقية لما وجد "الفحش". وحيث أنه لا يجوز إكراه أحد على دين، والاعتبارات الميتافيزيقية مقصورة على من يعقلها ويؤمن بها، والمفترض أن تكون الدولة شاملة في قوانينها لكل الناس بأطيافهم وبغض النظر عن أديانهم الخاصة بهم والتي قد تختلف فيما بينها، فالنتيجة الضرورية هي عدم جواز تجريم الأقوال بسبب كونها من "الفحش". كل احتقار وتفحيش للكلام

المتعلق بالشهوات الجنسية راجع إلى عقيدة دينية خاصة تحتقر البدن وميوله وكمالاته، مثل اليسوعية التي هي أساس كل تجريم لتلك الأقوال في الغرب. لأنهم يحتقرون بدن الإنسان، وتحديداً الذكر والفرج وأعمالهما وشؤونهما، تجد أن أساس الفحش عندهم راجع إلى التصريح بذكر هذه الأشياء.

ج)لا يخلو منها أحد لو تتبعناه. أي لو نظرنا في أقوال أي جماعة تدعو إلى تجريم القول الفاحش والبذئ، سنجد ولابد أنهم يستعملون بعض تلك الأقوال إما في حواراتهم الخاصة أحياناً وإما في كتاباتهم ضد خصومهم، وإما في كلامهم شئ يمكن إدخاله في صنف "البذئ" إن شئنا وإن كان ذلك الإدخال بناء على معاييرنا الخاصة لا معاييرهم. ولو كنّا سنجرّم البعض فلابد أن نجرّم الكلّ بناء على نفس المبدأ الصادق على الكل بنفس الدرجة.

د)موجودة في اللغة وعند الكل. أي كون الكلمات الفاحشة موجودة في كل لغة، يكفي لإثبات وجودها وأحقّيتها بالوجود. فما معنى عدم التصريح بكلمة بالرغم من كونها موجودة ومعلومة للناس. كون الناس يعلمون أن الكلمة "كذا" هي من القول الفاحش والبذئ، دليل على أنهم يفهمون تلك الكلمة، بالتالي هي كامنة في نفوسهم وقد قالوها يوماً ما ولو لأنفسهم، وإلا لما فهموها. وعلى ذلك، كل واحد يستحق التجريم من هذا الوجه، أي هو مجرم بالقوّة وفي الباطن والضمير. ثم الكلمة موجودة في اللغة، وكل موجودة في اللغة يستحق القول لأن له معنى ولابد من معرفته والاستفادة منه بناء على مبدأ الاستفادة العامّة من اللغة والحفاظ عليها.

هـ)مفيدة فكرياً وثقافياً. انفعال الناس لبعض الكلمات الفاحشة دليل على أن في عمق تلك الكلمات فوائدة فكرية وتكشف عن ثقافات الناس المختلفة ودقائقها. كون بعض الناس ينفعل لكلمة بينما لا ينفعل لها البعض الآخر، دليل على اختلاف الأفكار والرؤى والثقافات. بالتالي دراسة الكلمات البذيئة ومشاهدة آثارها الحية في الناس، هو أحد أهم وسائل معرفة أفكار الناس وآرائهم المهمة عن الوجود عموماً ووجودهم هم خصوصاً. فحين تجد الناس يشتمون بعضهم بكلمة "نايك أخته" نستطيع أن نجزم بأنهم لا يعتبرون هذا الفعل من المحاسن، على عكس بعض المجوس الفرس والفراعنة مثلًا الذين كانوا يرون ذلك أمراً مقبولًا بل ومستحسناً، فما الذي جعل البعض يكره العمل بينما يرضاه البعض الآخر؟ لو تعمقت في مثل هذه الأسئلة ستصل إلى أمور هي أنفع في فهم الناس من كثير من الدراسات المتعلقة بالأمور السطحية والعادات الاجتماعية العادية، فإن ما ينفعل له الناس أكثف دلالة على حقائقهم مما لا ينفعلون له وقد لا يبالون به أو لا يشعرون به إلى حد كبير جدّاً. كلما ازداد انفعالهم للكلمة، كلما وجب علينا حمايتها قانونياً.

و)مُعلّمة للاستقلال النفسي ورأي الآخر. هذه من أهم الأسباب على الإطلاق وهي من الخصائص التي تدفعني شخصياً إلى السعي لرفع التجريم عن كل كلام جارح ومؤذي يمكن أن يتعرض له الفرد في المجتمع. وبيان ذلك: كمال الإنسان في تفرّده واستقلاله، وهذا الكمال تعرّض للقدح بسبب الدخول في المجتمع والتقيّد به، مما يجعل الإنسان عادة يميل إلى الانخراط في "القطيع" وفقدان هويته ورأيه الخاص عن نفسه وغيره. وبعد فترة يشعر أشخاص المجتمع بأنهم كتلة واحدة، وكل ما يخرج عنها هو بلا قيمة أو "برابرة" (حسب النمط القديم) أو شئ غريب ومخيف ومصدر تهديد، وبقية آثار نفسية

القطيع. فحتى نحفظ الاستقلال النفسي ونحن في المجتمع، لابد من أن نشهد وجود مخالفين لنا ومعارضين لنا بل ومحتقرين لنا ومكذّبين لنا. وأحسن تلك الطرق هي الكلمات البذيئة الموجّهة إلينا. التأثر السلبي بالشتائم والبذاءات دليل على ضعفك وخوفك ومحدوديتك وحقارتك. هذه حقيقة مطلقة. يستحيل أن تجد إنساناً سليماً قويّاً يتأثر بمثل تلك الأقوال بنحو يجعله يرغب في الانتقام العنيف من خصومه بسببها. كلما ازداد تلاحم المجتمع، وقوّة الدولة، كلّما وجب عليها الحفاظ على حرية الكلمة وانتشار الفحش في القول والبذاءة. على غرابة هذا القول، فإنه صحيح لو تأملته وأعدت النظر فيه بعد الصدمة الأولى.

ز)كاشفة عن أعماق اللغة ومستوياتها. حين نحلل الكلمات البذيئة وندرس أسباب انفعال الناس لها وقبل ذلك نتأمل في أسباب تبنّي الناس لما يشبهها، يظهر لنا شئ من أسرار اللغة وأعماقها وأن اللغة ليست مجرد دوال صوتية ساذجة قيمتها الوحيدة هي الدلالة على ظاهرة مادية خارجية مسطّحة. لو كان الأمر كذلك، فلماذا كلمة "خراء" أقوى من كلمة "براز" أو "غائط" ولها أثر غير أثرها عند عموم الناس، بالرغم من أن الشئ الخارجي الذي تعبّر عنه دالّة "خراء" هو نفس الذي تدلّ عليه أصوات "غائط". لكن لو حللنا كلمة "غائط" مثلًا سنجد أنها لا تدل على الشئ الخارج من البدن من فتحة الشرج، لكنها تدل على مكان جلوس الشخص لإخراج ذلك الشئ، إذ الغائط هو "المكان المنخفض من الأرض" على اعتبار أن الناس كانوا يذهبون إلى مكان "غائط" (ومنه "بحر غويط" في كلام الناس، أي عميق) حتى يتبرّزوا. لاحظ إذن أن "غائط" تُبعد انتباه الذهن عن الشئ إلى مكان الشئ، وهذا التحوير هو الذي يخفف تأثير الكلمة. لكن حين تقول "خراء" فتكاد تشعر أن الخراء نفسه تجسّد أمامك، ولذلك تتقزز منه النفس كما تتقزز من مشاهدة الخراء الخارجي. وهذا يكشف عن كيفية تعامل النفس الإنسانية مع الأشياء المكروهة لها؛ وإحدى طرق تعاملها هي الكلام عن محيط الشئ أو محلّه بدلًا من ذاته. مثال آخر حين تشير إلى العضو الذكري، فإن قلت "قضيب" غير لو قلت "زب"، بالرغم من أنك لو قلت "قضيب زيد" أو "زب زيد" فإن الشئ الخارجي البدني واحد في الحالتين، فلماذا نشعر بالفرق بينهما؟ لأن كلمة قضيب مشترك لفظي، أما كلمة زب فأحادية الدلالة في ذهننا. لأننا قد نقول "قضيب من حديد" أو "قضيب البان" (وهو أيضاً اسم ولي من أولياء الله في الإسلام) أو قضيب العود، أو قضيب أي شئ آخر. ولذلك حين تقول "القضيب" فإن الاشتراك اللفظي يُخفي المقصود-و إن كان مفهوماً للمتكلمين- يخفيه بين الكثير من الجزئيات المحتملة تحت الكلمة. لكن حين تقول "زب" تكاد تشعر أن زبّاً ظهر أمامك وتعرّى الشخص وكشف عن أعضائه لك. وهذه طريقة أخرى من التهرب النفساني من الشئ، وهي إخفاء الشئ في كثرة مبهمة واحتمالات متعددة. وعلى هذا القياس تأمل في كيفية تفاعل النفس مع اللغة مع الوجود. ومن النادر أن تجد مثل هذه الأمثلة المعبّرة الثريّة كما تجده في الكلمات الفاحشة والخبيثة-جدلًا.

ح)نقض الغرض قانونياً. وأقصد بذلك أن القانون الذي يريد تجريم بعض الكلمات، إما أن يكون واضحاً أو مبهماً. يكون واضحاً لو كان النص القانوني يقول مثلًا "من قال كلمة زب أو كس أمك في العلن فعقوبته كذا". يكون مبهما ً لو كان النص يقول "من قال كلمة فاحشة أو بذيئة في العلن فعقوبته كذا" بدون شرح وتحديد تلك الكلمات الفاحشة. وعلى الاحتمالين، القانون منقوض ولا قيمة له حسب معايير التقنين المعتبرة. أما لو كان النص واضحاً، فإن القانون نفسه يصير جريمة معلنة، وواضع القانون وكل من ناقشه يصير عرضة للعقوبة، إذ قد استعملوا ونشروا تلك الكلمات البذيئة في نصّهم ذاته. أليس من

كتب كلمة "كس أو زب" في نصّ روائي مثلًا يصير مرتكباً لجريمة أخلاقية حسب قانونهم. حسناً، فإنهم قد ارتكبوا ذلك في ذات النص المُجرِّم للكلمة. ويصير مثلهم كمثل حاكم يأتي بطفل صغير ويغتصبه أمام الناس ويقول لهم "من يرتكب مثل هذا الفعل ويغتصب الأطفال فهو مجرم وعقوبته كذا"، قد نقض غرضه بذات نصّه. أما لو كان النصّ مبهماً، فإن القانون يصير لاغياً، لأن الجرائم كالعقوبات لابدّ من أن تكون محددة وواضحة بقدر كافي، ولا يجوز في العدالة تجريم الناس على شئ لم يفهموه ويتّضح لهم ويظهر بالقدر اللازم. فتقنين الكلمات الفاحشة عملية مستحيلة في ظلّ العدالة.

ط)من التراث. وأقصد خصوصاً التراث العربي، بغض النظر عن الأمم الأخرى ووجود مثل هذا الأمر عندها من عدمه. وذلك لأن تاج التراث العربي هو الشعر، ومن أنواع الشعر الأصيل والعتيق هو الهجاء. والهجاء ما هو إلا ذم وقدح ونطق بالبذاءات والفحش أيضاً وتوجيهه إلى شخص أو قبيلة أو أمّة. ونقض التراث بالقوانين يجيز نقض كل تراث، وأنصار التراث وأنصار الهوية الشخصية والثقافية الخاصة بهم لابد أن يرفضوا تلك القوانين. وفي اللغة العربية فوق ذلك تقريباً عشرة آلاف كلمة "فاحشة" وبذيئة، حسب ما قاله البعض. من صلب لسان العرب وتراثه ألفاظ التعظيم والتفخيم وكذلك ألفاظ التحقير والتحطيم.

ي)من الملل والمذاهب. لا توجد ملّة إلا وتقول كلاماً سيئاً فاحشاً بدرجة أو بأخرى ضدّ الملل الأخرى وغير أتباع ملّتها، مهما كانت "متسامحة" و "مسالمة" و "عالمية". ولو نظرت في كل الكتب الدينية والمقدسة من الشرق إلى الغرب، ستجد ذلك وبعبارات صريحة أيضاً. فلا يحقّ لأهل ملّة من الملل منع غيرهم من استعمال أي كلمة تحقير وبذاءة، بل بعض الكلمات التي تستعملها الملل أقوى من كل كلمة بذيئة من النوع المادي البدني الشائع. وكذلك في المذاهب الدنيوية والعلمانية، مثل المذاهب الاقتصادية والسياسية، فتجد أنصار كل مذهب بالضرورة ينقضون ويسخرون ويردّون ويحقّرون أصحاب المذاهب الأخرى، خذ مثلًا أنصار الرأسمالية وأنصار الشيوعية وانظر كيفية كلام كل واحد منهم على صاحبه. وكذلك أنصار الديمقراطية وأنصار الملكية وتأمل في تلفّظهم في كتبهم ومقالاتهم على بعضهم البعض ووصفهم لأتباع كل مذهب. البذاءة ظاهرة إنسانية، والتفحش في القول من الأعمال البشرية.

هذه عشرة أسباب لمنع كل تقنين لأي كلمة على اعتبار أنها فاحشة أو بذيئة. بعض هذه الأسباب كاف لنقض كل تقنين، وكلّها يوجب علينا احتقار وشتم كل من ينصر تلك القوانين الآثمة السخيفة.

...-...

6-الكلمات القتالية.

يقصدون بذلك مثلًا أن يقف شخص أمام جماعة من أتباعه ويصرخ فيهم "هيا يا رجال لننهب السوق ونقتل كل من يقف أمامنا". فحتى لو تم القبض عليهم قبل تنفيذ عملية النهب والقتل, فإن مجرد تلفظه بتلك الكلمات تُعتّبر جريمة. فما القول في ذلك؟ لننظر في مقطع الحكم حتى بناء على قول الذين يجرّمون التلفظ بالكلمات "القتالية".

أوّل ملاحظة هي أن الكلمات بحد ذاتها غير مجرّمة. فهم يعتبرون الكلمة جريمة من حيث كونها كالسبب المباشر الذي سيتبعه الفعل المُجَرَّم أي النهب والقتل. والدليل على ذلك, أنه لو وقف نفس ذلك الشخص وقال لأتباعه "عليكم أن تكونوا مستقلّين في عقولكم ولا تتبعوا أي أحد كالعميان أيا كان حتى لو كنت أنا

ذلك الشخص. فلو قلت لكم مثلًا (هيا يا رجال لننهب السوق ونقتل كل من يقف أمامنا) فهل ستطيعوني؟", أقول: لو اقتصر المتكلم على ذلك ولم يفعل أي فعل بعد ذلك, وتلفظ بالكلمات عينها, لكن في سياق مختلف, أو حتى لو حدّثهم عن رؤيا رآها وأنه رأى أنه يقول لهم (هيا يا رجال لننهب السوق ونقتل كل من يقف أمامنا), أو أي سياق آخر لا يتبعه أي فعل ولا حتى حركة واحدة, فإن مجرد التلفظ بتلك الكلمات لن يعتبر جريمة بل قد يعتبر –في سياق الكلام- فضيلة. فحتى عند أنصار تقنين تلك الألفاظ, نظرهم في الحقيقة ليس على الكلمة بل على فعل الجريمة, والكلمة بمثابة المؤشر على حدوث الجريمة, ويحدد ذلك السياق والفعل اللاحق للتلفظ. وبناء على ذلك نرى أن التقنين لا يجوز أن يتعلق بالكلمة, أيا كانت, لكن قد يعتبر الكلمة بمثابة علامة حمراء أو صفارة إنذار للتأهب والاستعداد ومراقبة الوضع, لكن لا يتعرضون للمتكلمين والسامعين بشيء بأكثر من المراقبة والتأهب لمعرفة إن كان الفعل سيتبع ذلك أم لا, وعند ارتكاب أول خطوة تشير إلى تفعيل مضمون الكلمة الإجرامي, فحينها يحق لهم القبض عليهم ومعاملتهم معاملة الشارع في الجريمة. الكلمة بدون ارتكاب أي خطوة فعلية, لا يجوز تقنينها. وعند ارتكاب أول خطوة يجوز اعتبار الكلمة كقرينة في قائمة الأدلة لكنها ليست الجريمة ولا اعتبار لها في تحديد الجريمة والعقوبة من حيث ذاتها بل في أحسن الأحوال تكون كمثل السكينة أو الخنجر في يد من ظهر عليه سعيه في طعن إنسان آخر, فإن مجرد تملك السكينة أو الخنجر وحتى حمله في حقيبة مثلًا لا يعتبر جريمة فقد يحمل السكينة لتقطيع التفاح مثلًا أو الخنجر للدفاع عن نفسه في الحالات الحرجة وما أشبه من أغراض مشروعة, لكن في حال أظهر السعي لفعل القتل كالترصد مثلًا فحينها تكون حيازة السكينة قرينة وليست هي ذات الجريمة.

للكلمة القتالية إذن عنصران: الأول الدعوة لجريمة. الآخر غالباً سيتم تفعيل الدعوة. وعلى ذلك, مجرد الدعوة للجريمة ليست جريمة ولا يدخل تحت بند "الكلمة القتالية". فحتى لو أخذنا بقانون الكلمة القتالية, فإن الجريمة ليست الكلمة بل الجريمة وما الكلمة إلا قرينة قوية.

الأمر الثاني هو وجوب التفريق بين المتكلم والمنفعل. المتكلم هو الذي يقول الكلمة القتالية, والمنفعل هو الذي ينفّذها. فحتى لو كان المتكلم هو عين المنفعل, فلابد من التمييز بين حالتيه كمتكلم وكمنفعل. حين يكون متكلماً, لا يكون مجرماً. أما المنفعل, فهو المسؤول عن الفعل وحده. ولا يوجد ولا يجوز اعتبار المنفعل كمنفعل مقهور للكلمة وكأنه لا يملك عقلًا ولا إرادة, كما بينا من قبل فلا نعيد.

...-...

7- الإعلانات التجارية.

الإعلانات العادة أنها مشحونة بالكذب اللفظي والصوري. والغاية منها هي التأثير على عقل وإرادة المستمع والمشاهد حتى يشتري ما يتم الإعلان عنه. ولا أظن أنه يوجد شخص عاقل محتَرَم في هذا الزمان يأخذ الإعلانات التجارية على محمل الجدّ. وكثرة وجود المنتجات وكثرة الإعلانات صيّرت قيمة الإعلانات وقوّتها التأثيرية أضعف بكثير وتتناقص باستمرار ويبدو أنها على وشك الانقراض-لا أقل بطريقتها الحالية. صار الناس يطلبون معرفة جودة المنتج, وسعره, وما الذي يميزه تمييزاً حقيقياً عن منافسيه, ونوعية تأثيره على البيئة, وما إلى ذلك. والسؤال الآن: هل يجوز لواضعي الإعلانات الكذب بخصوص المعلومات المتعلقة بالمنتج سواء كان الكذب مكتوب على المنتج أو في الإعلان المنشور عنه؟

بعيداً عن الإشارة إلى صعوبة طلب الصدق من التجار عموماً, وتقريباً انعدام جدوى حث أرباب صنعة الإعلان على المصداقية التامة, بكل بساطة لأن غايتهم هي البيع لا الفلسفة, وفلسفتهم هي الأرباح لا الحقيقة. بعيداً عن ذلك, نقول: يرجع تقنين الإعلانات التجارية من حيث الكلام الوارد فيها إلى إحدى

حالتين: إما أن المُعلن قد التزم التزاماً قانونياً على قول الحقيقة عن منتجه ووصفه بصدق, وقيد حريته الكلامية بنفسه وبإرادته, فحينها يمكن إلزامه بالحقيقة ومحاسبته على مخالفتها. وإما أن المعلن لم يلتزم بذلك, ولا التزم بضده, أي لم يعلن التزامه بالصدق أو التزامه بالكذب أو بأي شيء, ولم يعلّق على هذه المسألة, فحينها يكون المستمع والمشاهد هو المسؤول عن معرفة مدى مصداقية الإعلان. ينظر في الأدلة المقدمة, ويبني عليها. وإن كان لا يفهم في الأدلة, فيطلب رأي خبير فيها. وإن كان لا يريد النظر ولا الاستخبار عنها, فله الإعراض عن المُنتَج والاقتصار على منتجات التزم أصحابها قانونياً بالصدق. وحينها يكون الالتزام القانوني بالصدق سبباً للتنافس في السوق, وغالباً سيجعل التجار يُقبِلون عليه قدر استطاعتهم إن وجدوا الجماهير تطلب ذلك وتُعرِض عن من لا يفعل ذلك. فللناس طلب الحقيقة من التجار, لكن ليس لهم إلزامهم بها ما لم يلتزموا بحر إرادتهم بذلك. وفي حال حصل الالتزام, فلابد من التأكد من شروطه ودقائقه حتى لا يستغل أحد الثغرات والمخارج. كالذين يكتبون المعلومة الصادقة بخط صغير جداً في موضع خفي من الإعلان أو المنتج بحيث لا يلتفت له الناس عادة, فقد يُطالب الناس (بلسان إقبالهم وإعراضهم عن المنتجات والخدمات) بأن يكون الخط واضحاً وفي موضع بارز مثلًا أو ما شابه. وقس على ذلك.

للتجار حرية الكذب بكلامهم كما يحلو لهم وبحسب ما يرونه ملائماً لمكاسبهم. وللناس الإقبال أو الإعراض عنهم في حال لم يقرّوا قانونياً بشروطهم. باختصار: له تقييد نفسه وليس لأحد تقييده إلا بذلك القيد الذي وضعه على نفسه.

...-...

8-العنصرية.

هل يجوز التكلم بشيء ضد ملل أو أعراق أو أمم معينة وتصنيفها سلبياً كمجموعة؟ الجواب: نعم.

أما الكلام ضد الملل: فتفعله كل الملل. وكل ملة ترى لنفسها حق تصنيف نفسها محقة وغيرها مبطلة أو قاصرة أو فيها أباطيل قليلة أو كثيرة. وكل من لا يتبع ملة فهو منتقد لها ولأهلها بدرجة أو بأخرى, فأي قيمة للسماح بالشيء عملياً ومنعه كلامياً.

أما الكلام ضد الأعراق: فبالإضافة لاستغراق الناس فيه عادة, بدرجة أو بأخرى, وخصوصاً في الحوارات الشخصية بين العوائل والأسر والأصدقاء, وما أكثر ما يطعن الناس في بقية الناس, بالإضافة لذالك لو تأملت في كل طعن عرقي ستجد أنه مبني على قيمة أو فكرة أو رغبة. مثلًا: قد يقول السود " الرجل الأبيض طاغية نهاب مستعبد للشعوب". فالقيمة المطلوبة هنا هي الحرية والعدالة والملكية الشخصية. وقد يقول الأبيض "الرجل الأسود يستحق الطرد من البلاد, لأنه كسول مستغل لطيبتنا للعيش على مواردنا" فالفكرة هنا سفالة الكسل وبالضد علو وشرف العمل الشخصي, وفكرة أخرى وجوب قصر الموارد على المنتجين والعاملين والمنتفعين النافعين, وما أشبه. وعلى هذا النمط تأمل في كل كلمة عرقية سلبية. ولو تأملت فيها, ستجد أنه لابد من وجود حقيقة ما في تلك الكلمات, مهما كان التعميم باطلًا إلا أن المضمون لابد أن تجده ينطبق بدرجة أو بأخرى أو لا أقلّ أن المضمون له قيمة فكرية ما ولو من باب الكشف عن أنظمة القيم والرؤى الوجودية والمسالك العملية لمختلف الناس. فالرد على الكلمة العرقية السلبية يكون بفضح سوءها وغلطها والرد عليها.

أما الكلام ضد أمم معينة فالقول فيه هو القول في الأعراق.

...-...

9-الإساءة للأطفال.

مما يظهر غرابة الكثير من الناس, أنه حتى في البلاد التي فيها حرية كلام وقد أقرّت تلك الحرية في دساتيرها وفعّلتها في حياتها وثقافتها, فمع ذلك تجد أناساً يدعون بطريقة أو بأخرى لتقنين نوع ما من أنواع الكلام. في أمريكا, أحسن البلاد في هذه الأيام من حيث حرية الكلام, اخترع أنصار مذهب تقنين البيان حيلة جديدة لإباحة التقنين والفكرة هي هذه-تأملها واحذرها: بما أن الأطفال يتواجدون في مناطق معينة, وعلينا حماية الأطفال من رؤية أو سماع شيء "سيء", فلابد من تقنين بعض أنواع الكلام.

حيلة جيدة, للأمانة. أين مشكلتها؟ مشكلتها أنها تقتل نفسها بنفسها. فكونهم يعترفون بأن علّة تقنين أنواع الكلام تلك هي "تواجد الأطفال", يدل أوّلًا على إباحة ذلك الكلام في غير أماكن تواجد الأطفال. ثانياً يدل على ارتكاب جريمة تربوية ضد الأطفال, من حيث أننا نربي الأطفال على غير ما سيجدون المجتمع عليه حين يكبرون. فالقانون يعترف بأن المجتمع سينطبق بالكلام "السيء" و"البذيء" و "الفاحش", وهو يقر بجواز ذلك لأنه إنما يمنعه بسبب تواجد الأطفال كما مر في المقدمة الأولى. وهذا يعني أن الطفل سيتربى وهو يظن أن المجتمع كله مهذب, يتكلم بهدوء ورصانة وحب, ولا أحد يشتم أحداً, فتتكون في ذهنه صورة مثالية بيضاء ناصعة مشرقة, وحين يكبر يبدأ شيئاً فشيئاً يواجه الصدمة تلو الصدمة, وليس من الغريب أبداً –بل هو الشائع- أن يُصاب بالإحباط واليأس وسوء الظن بالناس والتشكيك المبالغ فيه في القيم والتصورات ويحتقر نمط تربيته وما إلى ذلك. لماذا نخدع أطفالنا. لماذا لا نربيهم على ما هو المجتمع عليه وما سيضطر إلى مواجهته. وأقل ما نفعله هو أن لا نكذب أمامه ونرائي وننافق ونتصنع أشياء ليست فينا ولن تكون فيه هو أيضاً حين يكبر ويواجه الأسباب والظروف التي جعلت "الكبار" على ما هم عليه. نفس المشكلة في قضية الكلام حول الأطفال تتواجد في قضية الجماع, وإخفاء فكرة الشهوات والجماع والعلاقة الحقيقية بين الجنسين عن الأطفال والمبالغة في ذلك, نعم لا أقول نتكلف إظهارها لهم ولا لغيرهم, لكن في المقابل لا نتكلف إخفائها عنهم والكذب عليهم حين يسألون عنها فضلًا عن تجريم من يقول الحقيقة لهم. لا أجد سبباً لهذا التعظيم الغريب والتقديس المقيت للطفولة وحالة الطفولة إلا أنه ناشيء من عقيدة يسوعية واردة في كتابهم الذي يسمونه العهد الجديد, حيث يقول الكتاب أن الإنسان لا بد أن يكون مثل الأطفال حتى يدخل الملكوت. بغض النظر عن التفسيرات المختلفة والمبررة لهذه العبارة, لكن يبدو أن أحد التفاسير الطاغية هي اعتبار حالة الطفولة شيء مقدس وعظيم ومرغوب. وهذا بحد ذاته جريمة أخلاقية وطامّة روحية وعقلية. الطفل غير "بريئ", الطفل ضعيف. افهم جيداً وتأمل. الطفل ليس كائناً يشعّ بالبراءة, هو لا يفهم ولا يشعر بشيء من ذلك. بل حين يقوى الطفل على شيء فإنه يفعله ولا يبالي عادة بالآثار التي تصيب الآخرين, ألا ترى الأطفال يضرب بعضهم بعضاً أو يأخذ بعضهم ألعاب بعض ولا يبالون بشيء أحياناً. ويوجد سبب معقول ومقبول لشتيمة "أنت طفل" أو "فلان يتصرف كالأطفال" أو "ما هذه الطفولية" التي تجدها في لغاتنا. الطفولة حالة مقيتة لابد من إنهائها بأحسن وأسرع طريقة ممكنة, بدون تكلف وبنمو عضوي طبيعي لكن من الناحية النفسية لايوجد شيء في الطفل يستحق البقاء فضلًا عن تقنين أعمال الرجال من أجلهم. كلما واجهوا الواقع كلما كان ذلك أحسن لهم وأسلم وأيسر على الكبار. لا يعني إنهاء الطفولة الكف عن اللعب, بل على الكبار أن يلعبوا أيضاً ويضحكوا ويتصرفوا ب"براءة". لكن أقصد ذلك التكلف المقيت والكذب وإخفاء معنى العقل والشهوة عن الطفل والمبالغة في ذلك. فغاية تقنين الكلام عند الأطفال غاية

مـقيتة ينبغي رفـضهاً وهـي مـضادة لـمصلحة الـطفل والمجتمع كـكل, المجتمع يـقوم على الـرجـال لا على الأطفال. وإنزال الرجال منزلة الأطفال بقوة القانون ليس فقط من الطغيان والفساد بل هو بكل صراحة ووضوح ضرب من أخبث أنواع الجنون. وقد اعتدنا على رؤية الجنون عند أصحاب العقائد, وما أكثر ما ينتج عنهم من مفاسد. احذف الهوس اليسوعي ضد العقل والشهوة والقوّة, ولن تجد أي مبرر معقول ل "حماية" الطفل من سماع ورؤية ما يفعله الرجال وكيف يعيش المجتمع حياته الطبيعية. حماية الطفل هي بعدم تربيته تربية كلنا نعلم أنه سيلعنها في يوم من الأيام. حماية الطفل إعداده للمستقبل.

...-...

10-الإساءة للسمعة.

تجريم قول شيء عن شخص آخر, سواء كان الآخر شخصية عامة أو خاصة, هو أمر منتشر في كل بلاد الأرض. الأمريكان وحدهم, ومنذ عقود قليلة فقط, أباحوا التكلم ضد الشخصيات العامة مثل رجال الدولة, إجمالًا. أما التكلم ضد الشخصيات الخاصة, فيمكن رفع دعوى إساءة سمعة ضد المتكلم, وإن كانت أصعب في أمريكا من بلاد أخرى مثل بريطانياً وكندا. بغض النظر عن التفاصيل القانونية والتاريخية, ما معنى جريمة إساءة السمعة بالكلمة وما قيمة ذلك التجريم؟

الجواب عندي هو: التكلم ضد سمعة الآخرين, من الشخصيات العامة أو الخاصة, أمر مباح مطلقاً. حتى لو كان المتكلم يكذب, ويعلم أنه يكذب, وينوي الإساءة للآخر وتحطيمه وإبادة سمعته الحسنة في المجتمع بالكذب المحض الخالص وأسوأ أنواعه. ولا تجوز معاقبته بأي نوع من أنواع المعاقبة الحكومية. هذا هو القول الأعلى, وعلى الناس السعي تجاهه.

القول الأدنى, وهو الذي يمهّد لقبول القول الأعلى, هو إباحة الإساءة لسمعة الآخر, لكن بشرط إثبات عدم تواجد قصد الكذب ولو بأدنى شبهة. وهذا ينفع فقط بالنسبة للشخصيات الخاصة وفي بعض القضايا فقط الحساسة جداً بالنسبة للمجتمع الذي يسعى لتحرير الكلمة, أما الشخصيات العامة فليس لهم المطالبة بشيء من الأدلة على صدق المتكلمين ضدهم أو عدم قصدهم الكذب عليهم.

أقل ما يستند عليه القول الأعلى هو التالي:

أوّلًا, القول "المسيء للسمعة", إما أن يكون مبني على خبر أو على قيمة. على خبر كأن تقول "فلان يشرب الكحول". على قيمة كأن تقول "فلان يشرب الكحول, فهو ساقط وخبيث" ومرجع حكمك بأنه ساقط وخبيث هو رأيك في قيمة شرب الكحول والذين يشربونها. أما القيم, فللناس الاختلاف فيها وهم يختلفون ولهم ذلك. وأما الخبر, فإن كان صادقاً فالصدق لا يكون جريمة. وإن كان كاذباً, أي مبني على دليل غير صحيح (كأن يقول "سمعت شخصاً يقول أنه يشرب الكحول" فإبهام الشخص, والتشكيك في ما سمع, وعدم تحديد واقعة الشرب وتفاصيلها وكثير من أسباب الشك الأخرى تجعل الدليل غير مستحق للقبول من قبل العقلاء.) أو غير مبني على دليل أصلًا (كأن يقول "فلان يشرب الكحول" ولا يُقدّم أي دليل أصلًا وإنما يلقيه ويرسله هكذاً عارياً, ومثل هذا لا يصدقه العقل السليم.) بالتالي, الخبر إن كان بدليل, فوزنه في دليله, فرافض الخبر والمكذب له –كالشخص موضوع الخبر- له رد ذلك الدليل وإظهار تهافته إن شاء. وإن كان بغير دليل, فلا وزن له, وهو بمثابة الخبر الذي يكذب نفسه بنفسه, بالتالي لم تحصل أي "إساءة للسمعة" من الأساس. فكل دعوى إساءة سمعة إما أن يرفعها شخص سيء السمعة فعلًا فهو ينفي الثابت, وإما يرفعها شخص يستطيع نقض سبب حصول الإساءة وعكس النتيجة أو له أن لا يبالي بما يقوله بعض الناس عنه بالكلية ويُعرض عنهم.

ثانياُ, إن كانت الإساءة لسمعة آخر تستحق العقوبة, فالإشادة بسمعة آخر تستحق المثوبة. الغنم بالغرم. فكما أن تطوع شخص بالإساءة يجعل للمتعرض للإساءة الحق في التعويض, فكذلك لو تطوع شخص بالإشادة لابد حسب ميزان العدل أن يجعل الشخص المستفيد من الإشادة مديناً له أيضاً بتعويض. وحيث أنه يستحيل عملياً القبول بإثابة كل متطوع بمدح, وإلا فطوابير المداحين للأثرياء لن يحصيها إلا خالقها, فكذلك يجب رفض معاقبة كل متطوع بقدح.

ثالثاً, سماع الإنسان للإساءة مفيد لنفسيته واستقلاليته. فمن جهة يتذكر عبوديته لله وأنه ليس رباً منزّهاً عن الأخطاء بالمطلق. ومن جهة يتذكر حريته عن الآخرين وأنه عليه الشعور بالاستقلال وعدم تقييد مصير رؤيته لنفسه بما يقوله بعض الناس عنه, حقاً كان أم باطلًا, مدحاً أم قدحاً. فإن كانت الدولة تريد الترويج للفضيلة, وتجعل القانون يخدم الفضيلة, فهذه الفضيلة أولى من تلك الوهمية التي يخدمها قانون تجريم الإساءة للسمعة بالكلمة.

رابعاً, إما أن نفترض أن الناس عموماً سيكونون من أهل التعقل أو نفترض أنهم إجمالًا كتلة من الحمير والبهائم التي لا تفقه شيئاً وتحتاج إلى رعاية الدولة العاقلة. إن افترضنا أنهم من العقلاء, إجمالًا, أو هكذا ينبغي أن يكونوا وعلينا السعي بهذا الاتجاه وإقرار القوانين التي تساهم في الدفع بهذا الاتجاه, فحينها لا معنى لقانون إساءة السمعة لأنه مبني على قبول خبر بلا دليل أو إرادة عدم الاختلاف في القيم, وقبول الخبر بلا دليل علامة الجهل, وإرادة عدم الاختلاف في القيم علامة الجهل الأكبر إذ من المستحيل وجود الاتفاق المطلق في هذا العالَم. وأما إن افترضنا -كما يفترض الكثير من المفكرين سراً أو جهراً- أن الناس بهائم ميئوس منهم, فعلى الذي يتعرض لإساءة سمعة من بهيمة أن لا يبالي كثيراً بما يصدر منها, ومنذ متى كان نباح الكلب يسيء لسمعة الإنسان.

...-...

خلاصة المقالة: عشر قيود قانونية على الكلام, ولا واحد منها يستحق إقامته وتحمل أضرار وجوده المباشرة وغير المباشرة, ولا قبول فرضياته الكامنة ولا المعلنة. كلما تحرر البيان كلما تشرّف الإنسان.

....

(مقدمات لدراسة وضع حرية الكلمة في كل دولة)

-1-

التغيير يتم إما باللطف وإما بالعنف. باللطف أي بالكلمة. بالعنف أي بالأسلحة. وكلّما فتحنا نوافذنا لاستقبال نور الكلمة كلّما أغلقنا أبوابنا في وجه نار الأسلحة. إن كانت توجد قاعدة مطلقة لا شواذ لها, فهي هذه الحقيقة التي ذكرتها.

أكبر دليل على كرامة الأمّة وعلى عدالة الدولة هو حرية الكلمة. وليس التمثيل السياسي, ولا الغنى الاقتصادي, ولا الأمن الاجتماعي, وإن كانت كل هذه الأشياء أمور عظيمة ورائعة. لأن التمثيل السياسي قد يكون صورياً عقيماً, والغنى الاقتصادي مطلوب للجميع لأنه في مصلحة الجميع والغريزة تميل له ميلًا طبيعياً أنانياً, والأمن الاجتماعي أيضاً مطلوب طبيعي ومُراد لكل أصناف الناس تقريباً, ولكن حرية الكلمة لا يصبر عليها إلا الأحرار, ولا يطلبها إلا أهل الأنوار. قال المُفكرون قديماً "الإنسان حيوان ناطق", القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية تخدم حيوانية الإنسان, وأما حرية الكلمة فتخدم ناطقية الإنسان. والناطق هنا تعني العقل والبيان.

حين يتم تقنين البيان, وتتقيد حرية تعبير الإنسان, فستجد الناس عموماً في المجتمع على أربعة أصناف- قد تتداخل وقد يتقلب الواحد في أكثر من صنف في مختلف أطوار حياته وأحياناً قد يتقلب في يوم واحد بين أكثر من صنف: الصنف الأول المُكتَئِبة. شعور بالاختناق, والغم والهم, مع شيء كبير من اليأس والإحباط, واعتقاد بأن أوضاع البلاد سيئة ولا مجال لتغييرها. الصنف الثاني المُهاجِرة. هؤلاء عادة يكونون من الطبقة العليا في المجتمع أو الوسطى الذكية (والطبقية هنا مالية). الصنف الثالث المُقاتِلة. وهؤلاء يريدون إيصال أفكارهم للمجتمع, والسعي لتغييره سلمياً, وعادة ما يجتهدون ولا يطالبون التغيير السريع في حال كان مسموحاً لهم بقول ما يريدونه باطمئنان, لكن حين يجدون المنع والقمع, فإنهم يبررون لأنفسهم ارتكاب العنف ولسان حالهم "إن تكلمنا قتلونا وسجنونا وحاربونا في وظائفنا ومعايشنا, وإن سكتنا تعذبنا بضميرنا وخنّا ربنا وعقولنا وكفرنا بديننا, وبما أن جزاء السيئة سيئة مثلها فيجوز لنا قتال من يحاربنا", ومن هنا ينشأ عادة التكفير والخروج المسلح والمؤامرات السرية والتآمر مع العدو الخارجي من باب البحث عن صديق مؤازر –وقد قيل "الغريق يتمسك بقشة". ولهذا الصنف الكثير من التبريرات, مهما كانت سخيفة أحياناً فإنها تقنعهم. وهذا سمتهم في الشرق والغرب, قديماً وحديثاً. الصنف الرابع المُرتزقة. وهم الذين ينتفعون بالوضع القائم والفكر السائد والقيم الطاغية. وهؤلاء لا يبالون بأي شيء سوى ذلك الانتفاع, ومهما أظهروا الولاء لأصحاب السلطة في وقتهم فإنهم على استعداد لبيع كل أحد وكل شيء من أجل تلك المصلحة الشخصية الضيقة, ولسان حال هؤلاء "عليك بمصلحتك ومصلحة أسرتك وليذهب بقية الناس للجحيم". المكتئبة والمهاجرة والمقاتلة والمرتزقة, لا تكاد تنظر في وجه واحد من أهل البلاد التي تنسد فيها قنوات التواصل ويُمنَع فيها النقد والتجادل, إلا وتقرأ على جبينه بخط واضح تراه عين البصيرة أحد تلك الأصناف الأربعة.

إشراق حرية التعبير بداية كل خير, وغروبها علامة كل شر.

-٢-

القضية الأولى: هل الأصالة لحرية التعبير أم للتقييد؟

يوجد فرق بين أن يقول المُشرِّع مثلًا "لكل أحد قول ما يشاء باستثناء أ وَ ب وَ ج من أنواع الكلام". وبين أن يقول "لا يجوز لأحد قول أي شيء باستثناء أ وَ ب وَ ج". في الحالة الأولى، الأصالة لحرية التعبير، والاستثناء هو المنع. في الحالة الثانية الأصالة لمنع التعبير، والاستثناء هو السماح. فالأوّل نسميه مذهب أصالة الحرية، والثانية مذهب أصالة المنع.

يوجد فرق بين أن يقول المُشرِّع "لكل أحد قول ما يشاء بطريقة جيدة" مثلًا. فهنا لا يوجد منع لبعض أنواع الكلام، مثل الكلام العنصري أو الكاذب، فلك أن تقول ما تشاء من حيث مضمون الكلام، إلا أن التقييد وارد على طريقة القول. فلو قلت "أنت حمار" لشخص، بنبرة هادئة مثلًا، يجوز. ولو قلت "أنت حمار" لشخص، بنبرة غاضبة عنيفة، تُعاقَب. قد يمنع المشرّع بعض طرق القول، مع السماح بالقول، لأن بعض الطرق قد تؤدي إلى عنف جسماني غالباً أو دائماً أو في ظروف معينة. وهذا القيد خفي. فإنه يسمح كل قول لكن يمنع بعض طرق العرض.

يوجد فرق بين السماح بكل الأقوال بأي وسيلة، كالكتابة والمشافهة، وبين السماح بكل الأقوال لكن بوسيلة معينة، كأن يجيز الكتابة ويمنع المشافهة. قد تكون للمشرّع غاية هنا وهي أن الكتابة أكثر سلماً وأقرب للعقل والهدوء من السماع والمشافهة والحضور في جمع والانفعال العاطفي للجماهير، مثلًا. فيرى أن إطلاق القول إن جاز بكل وسيلة قد يؤدي إلى مشاكل لأسباب غير نفس الأفكار الكامنة في القول أي محتوى القول ومضمونه المعنوي الخالص.

وعلى ذلك، حرية التعبير لا معنى لها بدون تحديد الموقف من هذه الأمور الثلاثة: الفكرة والطريقة والوسيلة. هل التعبير عن أي فكرة جائز؟ هل التعبير بكل طريقة جائز؟ هل التعبير بكل وسيلة جائز؟ إن كانت الإجابة عن هذه الثلاثة هي بالإيجاب، فإذن لدينا حرية تعبير مطلقة من كل الجهات. وجوهر حرية التعبير هو جواز التعبير عن أي فكرة وكل فكرة بلا استثناء، وإن توفّر هذا فنستطيع القول بأنه لدينا حرية تعبير بالقدر الجوهري والكافي لأهل الذكر والفكر. وأوّل معركة لابد من خوضها والانتصار فيها هي التعبير عن كل الأفكار. ثم المعركة التالية هي تحرير كل وسائل التعبير، فإن وسائل التعبير أهم من طرق التعبير، لأن قول ذات الفكرة بهدوء مثلًا أو بعنف أقلّ نفعاً للتعبير من القدرة على قول ذات الفكرة بأكثر من وسيلة كالكتابة والمشافهة والإشارة والرموز وماشابه. فالكلمة تدخل حينها من أكثر من باب، وتصل إلى عدد أكبر من الناس وتبقى لأمد أطول فيهم. أما طريقة التعبير فغالباً تقتصر فائدتها على تمتع نفسية القائل وشيء من التأثير على السامعين بأمر وراء ذات الفكرة، من قبيل التأثير عليهم بانفعال المتكلم ورفع صوته حتى يوهم العوام بأنه يمتلك الحقيقة، فإن العوام يتأثرون بطريقة القول أكثر من القول نفسه، ويتذكرون الانطباع الذي تركه القائل عليهم أكثر من الفكرة التي أوصلها إليهم. فالطريقة قد تخاطب النفوس الضعيفة أكثر من العقول والأذهان الصحيحة. الخلاصة: تحرير الفكرة ثم الوسيلة ثم الطريقة. هكذا علينا أن نتسلسل، ونبقي أعيننا دائماً على الفكرة لأنها هي المطلوبة وما الوسيلة إلا وسيلة كشفها وما الطريقة إلا طريقة التأثير بها عند من لم يعقلها بنفسها.

وعليه، يوجد مقياسان لحرية التعبير: الأول مقياس الأصالة. الثاني مقياس النوعية. فعليك بمعرفة الأصالة لماذا في دولتك. ثم عليك بالنظر في أنواع التعبير ومراتبه وما حال كل واحد منها في قانون بلادك.

في مرتبة الوسيلة: تحرير الكتابة أولى من تحرير المشافهة. لأن الكتابة تبقى من بعد الكاتب، بينما القول يفنى بفناء القائل بل بعد لحظة القول ذاتها وتعتمد بعد ذلك على حفظ السامع وأمانته ونقله وفي

ذلك من النواقص ما فيه. ولأن الكتابة قد تصل بجهد واحد يبذله الكاتب إلى العالَم كلّه، وتدخل كل بيت، وتصل إلى كل فردة، نظرياً. بينما المشافهة يكاد يكون من النادر جداً وقوع مثل ذلك، إلا في هذا الزمان الذي صارت الأقوال فيها تُسجَّل وتُنقَل فصارت بذلك أشبه بالكتابة من حيث تسجيلها على شئ وإمكان استنساخها بغير الاعتماد على الذاكرة البشرية وأمانتهم ونقلهم وتكرارهم. فالكتابة تخترق الزمان والمكان، ويحصل بها الاطمئنان. بينما المشافهة-الساذجة وليس المعاصرة المُسجّلة- دون ذلك بكثير من الجهتين. وللكتابة فضائل أخرى تربو بها على المشافهة، ومنها كونها صامتة بطبعها، والفرد يقرأها في خلوة ذاته ولا يشعر بطغيان شخصية القائل من الخارج عليه، وحين يقرأها بانفراد-حتى لو كان في الظاهر وسط الناس فإن القارئ منفرد دائماً- فإن عقله يكون أكثر حضوراً من حيث عدم تأثير الجمهور عليه من حوله مباشرة أو غير مباشرة. وفضيلة أخرى، هي قلّة أو عدم إمكان حدوث شجار وخلاف بسبب العواطف المرتبطة بالمشافهة وحضور القائل مباشرة مع السامعين، فتزول تلك السلبيات التي على أساسها أقام واضعو معظم القوانين القيود على بعض الأفكار والطرق.

ما الذي يجعل بعض المقننين يمنعون بعض الأفكار؟ مثلًا فكرة نقض دين البلدة السائد، أو فكرة العنصرية وتفوّق جنس على جنس، أو ما شابه؟ لو نظرنا سنجد أن كل قانون يمنع فكرة إنما هو قانون يستند على فكرة أخرى. لكنه حين يمنع الفكرة يبني في الظاهر على رغبته في الحياد الفكري أو لو نظرت في تاريخهم ستجد أنهم كانوا يملكون فكرة مرفوضة وقاتلوا من أجل حق قولها وكانوا يرون أنفسهم مضطدين أو مظلومين لأنهم كانوا لا يستطيعون قولها بغير عقوبة من أرباب السلطة في زمانهم ومكانهم حتى إذا نالوا هم السلطة صاروا يفعلون بالآخرين ما فعله من قبلهم بهم. فكل مانع لفكرة من الأفكار إما غافل أو ظالم أو كلاهما. غافل عن كونه يناقض نفسه بنفسه، أو ظالم لغيره بنفس المعيار الذي كان يرى نفسه مظلوماً بسببه فلا إنصاف عنده.

مثال النوع الأول: منع التعبير عن التفوّق العرقي. تأتي دولة فيها الكثير من الأعراق، وتريد إحلال السلام بين هذه الأطياف المختلفة. لنقل كندا مثلًا. فيأتي رجل أبيض ويُعلن أن العرق الأبيض أشرف من العرق الأسود. هل القانون يسمح له بذلك ويتركه وشأنه؟ كلّا. لماذا؟ يقول واضع القانون: لا فرق بين الأعراق ومثل ذلك التفريق لو سمحنا به سيتصدع المجتمع فحفاظاً على الوحدة سنمنع ذلك. والرد على مثل هذا المنطق المغلوط: أوّلًا أنتم كنتم ترون العرق الأبيض والأوروبي أشرف من غيره، ولذلك حين جئتم إلى هذه البلاد أبحتم لأنفسكم إبادة وتعذيب العرق الأحمر الساكن في هذه الأرض منذ آلاف السنين. ثانياً تبريركم نفسه يكشف عن أنكم لا تعتقدون بتساوي الأعراق، لأن غايتكم الحقيقية هي وحدة المجتمع الظاهرية، وما دعوى التساوي إلا هراء تجعلونه إحدى مقدمات غايتكم. ثالثاً وهو المهم، اعتقاد التفاضل بين الناس عموماً، أمر ثابت عند الجميع، وحتى قانونكم هذا دليل على اعتقادكم بذلك، لأنكم تعتقدون بأن الإنسان الذي يعلن تفوقه العنصري أقلّ قدراً من الإنسان الذي يعلن المساواة العرقية بين الناس. بناء على فكرة المساواة بين الناس، أنتم تجعلون فكرة التفاضل بين الناس ساقطة ولا تستحق الوجود. بناء على فكرة نقضتم فكرة أخرى. فلا يوجد حياد فكري، ولا ينقض الفكرة إلا فكرة مثلها. فإن كنتم تعاقبون ذلك الرجل بسبب تفضيله لعرقه بناء على فكرة، فلابد أن تعاقبوا أنفسكم لأنكم أيضاً تفضّلون أنفسكم ومن يشبهكم بناء على فكرة. فكرته متعلقة بالعرق، وفكرتكم متعلقة-مثلًا- بالقيم أو المصلحة العامة أو ما أشبه. فبغض النظر عن التناقض الاجتماعي عندكم مع فكرة المساواة العرقية والشخصية، من حيث أنكم تبيحون لكل طائفة وعرق أن يقيموا مجتمعاً خاصّاً بهم وتنظرون لهم من

حيث عرقهم حين تسعون لضم "جميع الأعراق" في العملية الديمقراطية، وبذلك تعترفون بالأعراق وتمايزها من وجه على الأقلّ، بغض النظر عن كل ذذلك، فإن المهم هو أنكم تأخذون بفكرة وتحاسبون الناس على أساسها وتجعلونهم على درجات متفاضلة بحسب أخذهم بها أم لا وبحسب مدى أخذهم بها، وهذه هي "العنصرية العقلية" إن شئت، بدلًا من العنصرية اللونية البدنية التي تحاربونها بقانونكم. فالعنصرية دائماً موجودة، والكلام يرجع إلى العنصر. فمن نظر إلى العنصر العقلي، كان تفريقه بين الناس راجع إلى الأفكار، ومن نظر إلى العنصر البدني، كان تفريقه بين الناس راجع إلى الألوان أو الجمال أو القوة. وقد توجد عندهم أيضاً عنصرية مالية، وهي التفريق بين الناس بناء على دخلهم المالي، وعلى هذا الأساس يجعلون بعض الناس أرقى من بعض في كيفية التعامل معهم أو استحقاقهم للاحترام والالتفات، أو الأحياء السكنية التي يسكنونها، أو مدى الضرائب التي يفرضونها عليهم ويأخذونها من هم بحسب الكمّية أو الكيفية، وعلى هذا القياس. الخلاصة: من حيث وجود فكرة، فإن قانونكم يحاسب فكرة بناء على فكرة مع دعواه أنه محايد من الناحية الفكرية. ومن حيث وجود جوهر الفكرة، فإنكم تأخذون بنفس ذلك الجوهر الذي تمنعون التعبير عنه بقانونكم، لكن تأخذونه بصورة مغايرة للصورة التي تعاقبون عليها. ومن حيث الواقع الفعلي الاجتماعي، فإنكم تسمحون بالتعبير عن التمايز العرقي لكن ليس بلسان القول والشتم، بل بلسان العيش في أحياء معينة مثلًا. فقانونكم غارق في مستنقع الغفلة. وكان الأولى أن تتركوا كل قائل ليقول ما يشاء، ثم تردوا فكرته بفكرتكم وكفى.

مثال النوع الثاني: المسلمون في أوّل أمرهم كانوا يريدون نشر كلمات يعتبرونها كلام الله وكلام رسول الله، وأرادوا نشرها في أمم لديها دين غير دينهم وأفكارهم غير أفكارهم، وكانت ترى أن أفكار المسلمين وكلماتهم سبب لتدمير دولتهم وحضارتهم وأنماط عيشهم أحياناً. فمنعوا المسلمين من ذلك، واعتبروا أنفسهم فوق شعوبهم ولهم حق تقرير مصيرهم وتحديد اعتقاداتهم وما يجوز وما لا يجوز لهم سماعه وقراءته. فلم يقبل المسلمون ذلك، وقاتلوا تلك الدول والحكومات. لكن في الأمم التي لم تطغى على شعوبها وتتحكم في عقولهم وإيمانهم، وتركتهم ليختاروا لأنفسهم، ولم يمنعوا المسلمين من حرية التعبير عن أفكارهم ونشر كتابهم وكلمات رسولهم، فإن المسلمين لم يحاربوهم واقتصروا على الدعوة السلمية الكلامية والتعبيرية. الآن، قارن هذا بما آل إلى أمر دول المسلمين بعد ذلك، وتحديداً الدول التي تدعي أنها إسلامية اليوم. صارت هذه الدول تمنع كل قول يعارض الإسلام- حسب تصورهم- وتحارب وتعاقب وتسجن وتقتل وتنفي وتعذب كل شخص ينشر كلاماً يعتقد في نفسه أنه كلام الله أو كلام الحقيقة أو الكلام الأنفع، بحجّة أنهم يدافعون عن الإسلام وشرف الإسلام. أين الإنصاف. كنتم تبيحون لأنفسكم مقاتلة غيركم حين أردتم نشر كلامكم المرفوض عندهم في بلادهم، واليوم صرتم تبيحون لأنفسكم التصرّف مثل الطغاة الذين حاربوا مع أجدادنا المتكلمين المسالمين من قبل. كما أن أجدادنا أباحوا لأنفسكم مقاتلة من يمنع حرية التعبير في بلاده ويطغى على عقول الناس بذلك واختيارهم لدينهم ومذهبهم، كذلك يصير-من باب الإنصاف وعدم الانخراط في سلك المطففين-من حق كل أحد يريد مقاتلتنا اليوم في حال منعنا نحن حرية التعبير في بلادنا حتى لو كان يناقض ديننا ومذهبنا ورأينا، إن اقتصر على الكلام.

الحاصل أنه يستحيل وجود قانون يقيّد حرية التعبير من حيث الأفكار ويكون ذلك القانون قد خرج من عاقل غير غافل، أو عادل غير ظالم. لو تأملت في تاريخ واضع ذلك القانون وحالته الراهنة، من حيث الأفكار والسياسة والمجتمع، ستجد بالضرورة أن واضع القانون هو أوّل محارب لجوهر القانون.

-٣-

القضية الثانية: هل القيود معدودة أم لا؟ وإن كانت معدودة, فهل يُقاس عليها أم لا؟

بالنسبة لمن يقول بعدم تقنين البيان كلّياً, فإنه لا توجد قيود على الكلام مطلقاً. وأقصد بالقيود كأن تقول "يمكن للإنسان التحدث عما يشاء لكن بشرط عدم تجاوز بضعة خطوط حمراء وهي كذا وكذا". في مثل هذه الصياغة, يكون المذهب المعمول به هو أصالة حرية الكلام مع وجود قيود وهي "كذا وكذا" وتختلف هذه بحسب اختلاف القائلين بهذا المذهب في نوعية الكلام الذي يعتبرونه خطراً على قيم وغايات مهمة لهم. وسؤالنا في هذه المرحلة هو: هل القيود معدودة؟

المذهب الأول أن القيود معدودة. المذهب الثاني أن القيود غير معدودة. ولا ثالث.

المذهب الأول يعني أن القيود مذكورة بعدد محدد, مثلًا "توجد ثلاثة خطوط حمراء" أو "توجد خمسة قيود على التعبير وهي أ ب ج د هـ ". حين يتم النص على عدد القيود, فالمذهب يكون تعداد القيود. وقد يظهر مذهب التعداد بذكر جملة تدل عليه حتى وإن لم يتم النص على العدد, مثلًا "القيود كذا وكذا ولا يقاس عليها" أو "ولا يجوز الإضافة إليها". أو شيء من هذا القبيل.

المذهب الثاني أكثر تقييداً وهو أن يذكر بعض القيود على سبيل التمثيل أو التوضيح, ويمكن القياس عليها والإضافة إليها حتى لو كانت الإضافة على غير أصل مشترك بينها وبين تلك المذكورة. فمثلًا "للناس حرية التعبير والخطوط الحمراء هي انتقاد الدين وانتقاد الدولة وانتقاد الأشخاص بأسمائهم وللهيئة التشريعية الإضافة إلى هذه القيود حسب ما تراه مناسباً" . فبالإضافة إلى العمومية الشديدة في عبارات مثل "انتقاد الدين" و "انتقاد الدولة" والتي قد تشمل أصغر الأشياء كما أكبرها, والتي لا تشرح معنى النقد الممنوع وما صورته بالضبط ومن الذي يحدده وكيف وعلى أي أساس, فإن القدرة على إضافة قيود أخرى غير محدودة يجعل حرية الكلام منعدمة والكلام يصير حقّاً محدوداً جدّاً وهو أشبه بالامتياز والمنحة الحكومية منه بالحرية الإنسانية.

المذهب الأقرب للحرية هو الأول. أي وجوب تعداد القيود وذكر العدد في النصّ والمنع من الإضافة إليها أو القياس عليها بالنصّ أيضاً في نفس الحكم والقانون. فيقال مثلًا: "حرية الكلام مكفولة للجميع باستثناء الكلام في أمرين اثنين وهما الطعن في حقيقة الدين باعتباره باطلًا ووهماً, والطعن في مشروعية الدولة القائمة وحض الناس على الخروج عليها بالسلاح وعصيان أوامرها المنشورة القطعية, ولا يجوز القياس على هذين القيدين ولا الإضافة إليهما مطلقاً". إن كان ولابد من تقييد التعبير, فليكن القيد على شاكلة هذا المذهب. وهذا لا يعني أني أقول بالصيغة السابقة, وإنما ذكرتها كمثال ارتجالي والعبرة بذكر العدد ومنع القياس والزيادة.

-٤-

القضية الثالثة: ما هو المقصد العام القيود؟

لكل قانون مقصد أو مقاصد. شيء ما يريد القانون العمل على وقوعه أو عدم وقوعه. فحين يقول القانون مثلًا "يجب على كل شاهد في المحكمة أن يقول الحقيقة ومن يكذب عقوبته السجن خمس سنوات". فالمطلوب هنا هو قول شيء وعدم قول شيء. قول الحقيقة وعدم قول الكذب. فإذا نظرنا في المقاصد, فسنجد أن للقوانين المتعلقة بالكلام لها مقصد عام ومقصد خاص يندرج تحت المقصد العام أو يُفترض أنه كذلك.

المقاصد العامة لقوانين الكلام إما أن تكون لمصلحة الحكومة أو لمصلحة المحكومين أو لكلاهما. وهذا لا يعني بالضرورة أن القانون سيوصل إلى تلك المصلحة المتوهمة, لكن واضع القانون يفترض أنها ستوصل إليها. ووجود القانون لا يعني أنه أفضل طريق لبلوغ تلك المصلحة, بل قد يوجد ما هو أحسن منه من حيث الصياغة والمضمون أو حتى قد تكون عين تلك المصلحة ناشئة عن عدم وجود القانون بالكلّية.

حين نتكلم عن القوانين فنحن نتكلم عن وجود حكومة وسلطة ما, وهي فئة قليلة من الناس تحكم بالقوّة بقية الناس. ومقاصد القوانين العامة عادة ما تكون متلونة بلون الحكومة, أي بحسب كيفية نشأة هذه الحكومة. فالحكومة الناشئة عن إرادة الناس ليست كالحكومة الناشئة عن إكراه الناس, وسنجد أن مقاصد القوانين العامة ستختلف في الحالتين—لا أقل في المواضع الحساسة والخطيرة من القوانين الجزئية. فالمقصد العام للقوانين متناسب مع الحكومة المسيطرة على المحكومين.

الحكومات تقوم على بعض هذه الأسباب أو خليط منها: إما إكراه الناس بالسلاح, وإما إقناع الناس بالكلمات والعقائد, وإما إرادة الناس بالتصويت النزيه. هذه أهم ثلاث طرق لقيام أي حكومة. نسمي الأولى الجبرية والثانية الإيمانية والثالثة التمثيلية.

الحكومة الجبرية مقصدها العام الأكبر من القوانين هو ضمان استمرارها في الحكم. وحيث أن الناس لو تكلّموا مع بعضهم البعض واشتكوا وخططوا وتواصلوا وفضحوا خفايا وخبايا الحكومة, كل أنواع الكلام تلك ستكون عاجلًا أم آجلًا سبب لقيام الناس ضد الحكومة الجبرية, فلابد أن تجد في كل حكومة جبرية قوانين تعاقب على الكلام في الأمور الحكومية بنحو سلبي. ولأن الجبرية لا تقوم وتثبت عادة إلا بالاعتماد على نوع من الإيمان والأفكار والأوهام التي تقنع بها العوام, إذ السلاح لا يمكن أن يضبط الناس إن لم تضبطهم عقولهم إلا لفترة قصيرة نسبياً, فالنتيجة هي وجود أننا سنجد قوانين ترهب الناس حتى لا يتكلّموا ضد ذلك الإيمان والأفكار والأوهام, وهذا لا يعني أن رجال الحكومة الجبرية عندهم هم أدنى إيمان واقتناع بتلك الأفكار بل لعلهم من أشد الناس كفراً بها ورفضاً لها لأنهم يعلمون مصدرها وأنها مجرد آلة يستخدمونها لأغراض بقائهم ومدّ سيطرتهم في القلوب حتى يزداد رسوخ حكمهم للقوالب. ثم رجال الحكومة الجبرية عادة ما تكون نفوسهم شديدة الحساسية ضد أي كلام ضد أشخاصهم, لأنهم يعرفون مدى طغيانهم على الناس وكره الناس لهم بسبب الجبرية وما يتبعها بالضرورة من استغلال وقهر وتقييد سيء, فسنجد أيضاً في قوانين أهل الجبرية عقوبات على التحدث ضد أشخاص رجال السلطة وحتى ضد الأشخاص من غيرها من الناس عموماً, حتى لا يظهر أن العقوبات على التحدث عن أشخاص المتسلطين كأنها موضوعة فقط لحماية أشخاصهم هم بل يظهر أن الهدف هو منع التعدي على الأشخاص عموماً, ودليل ذلك أنك ستجد رجال تلك السلطة وأتباعهم في أوقات الحاجة يتحدثون في الشخصيات ويجرحون فيها ويطعنون في نواياها ومقاصدها وأعمالها ويستعملون كل أنواع الطعن في الأشخاص كلّما استطاعوا وأرادوا واشتهوا. فالمقصد العام هو الحفاظ على هيبة الحكومة الجبرية عند المحكومين, وذلك بمنع الكلام ضد الحكومة أو ضد الأفكار التي قامت عليها أو ضد أشخاصها والأشخاص عموماً كوسيلة إضافية ودرع زائد.

الحكومة الإيمانية قائمة على اقتناع الناس, وهنا نقصد الإيمان والقبول الحقيقي الصادق للأفكار والمقالات وليس ذلك الصنف المزوّر الذي تستعمله الحكومة الجبرية. فالفكرة هنا هي أن إنساناً أو جماعة من الناس تملك فكراً معيناً, وإيمانا خاصاً, فتذهب إلى جماعات من الناس وتدعوها إلى قبول

تلك الأفكار والنظريات والعقائد, وبعد قبول الناس يرضى الناس قيام تلك الجماعة لحكم البلاد بتلك النظريات والعقائد وتطبيق مقتضاها فيهم. فالحكومة متمركزة حول إيمان معين. ولو سقطت هذا الإيمان عند الناس سقطت الحكومة. وقد يكون الشعب مُسلّحاً بإرادة الحكومة وقبولها, لأنها تعتمد على إيمانهم وليس على قهرهم وإرهابهم. مثل هذه الحكومة الإيمانية, ما المقصد العام وراء قوانين البيان إن وضعوها؟ الظاهر هو الحفاظ على ذلك الإيمان المركزي أو منع الطعن في فروع ذلك الإيمان التي يتم تطبيقها في الناس على اعتبار أن الناس قد ءامنوا بالمقالة العامة فكل خارج على التفاصيل والفروع يعتبر بمثابة من يخرج على إرادة عامة الناس فيستحق العقاب بنظرهم.

الحكومة التمثيلية هي التي يستطيع أكثر من شخص وجماعة عرض أنفسها وسياساتها على الناس, والناس ينتخبون من يريدونه, والذي ينال أكثر عدد من الأصوات يصير الحزب الحاكم. وكما أن الحكومة قامت على انتخاب الناس أي الحكومة تمثّل إرادة الناس إجمالًا, فكذلك القوانين تقوم على رأي الناس ورغباتهم إجمالًا. فالمقصد العام لقوانين الكلام في مثل هذه الحكومة هو أن أكثر الناس لا يريدون سماع نوع معين من الكلام أو يريدون سماع كلاماً معيناً, فيضعون العقوبات على من يكسر إرادتهم, أي يجبر الأكثرية الأقلية على التكلم وعدم التكلم بنحو معين.

الحاصل أن الجبرية تقصد الحفاظ على سلطتها, الإيمانية تقصد تطبيق إيمانها, التمثيلية تقصد إكراه الأقلية على رأي أكثر شعبها. والثلاثة يرون في الكلام تهديداً ونقضاً لمقصدها. فالثلاثة يعترفون بقوّة الكلام وأهميته بدرجة أو بأخرى, ويسعون لتقييده حتى لا يتسبب في ما لا يريدون حصوله.

-٥-

القضية الرابعة: ما هي تلك القيود؟ وهل تم شرحها وتبيين مصدرها؟

هذا السؤال لا يمكن أن نجيب عليه في هذه المقالة، لا أقلّ ليس في هذه المرحلة، لأن القيود ستختلف بحسب اختلاف الدولة التي سننظر فيها. فقيود أمريكا ليس متطابقة مع قيود كندا، وقيود كندا وأمريكا ليست متطابقة مع قيود مصر وسوريا. هذا من حيث القيود القانونية التي تُنشئها الدولة. وقد توجد جماعات، كأنها دولة مُصغّرة من حيث وجود سلطة لها القدرة على المعاقبة، كأمثال القبائل في بعض النواحي والقرى والمواضع، ولها أيضاً ما نسميه قانوناً بالمعنى العام أي أمر يُعاقَب مخالفه في الدنيا على يد بعض الناس، ومثل هذه الدول المصغّرة قد يكون لها قوانين تختلف عن كل ما مضى من أمثلة.

يكفينا في هذه المرحلة أن نعرف ما هي الأسئلة التي علينا طرحها حين ننظر في قوانين أي دولة. وهي ثلاثة أسئلة.

السؤال الأول: ما هي تلك القيود؟ والجواب لابد أن يكون رسمياً. بمعنى أن صاحب سلطة تقنين في تلك البلاد قد وضع هذه القيود وأقرّها في نظام معمول به، وليست مجرّد كلمات نطق بها هنا وهناك إلا لو كانت تلك الكلمات ستجد طريقها إلى القوانين الرسمية التي تصدر عادة باتخاذ إجراءات محددة وليست ارتجالية، إلا لو كانت كلمات بعض الناس في تلك الدولة-حتى المُرتجلة منها-تُعتَبر بمثابة القانون الرسمي، فحينها يجوز أخذها بعين الاعتبار أثناء تعداد القيود.

السؤال الثاني: هل تم شرح القيود؟ والمقصود بالشرح هو تفصيل معنى القيد، وحيثياته المختلفة، مقصده الخاص. أي حتى لا يكون مبهماً، إذ الإبهام في القوانين يُلغي قيمتها عند أصحاب العقل السليم والعدل المستقيم. فمثلًا، لو وجدنا قيداً يقول "كل ما يخالف الآداب العامّة"، ويسكت. فمثل هذا

القيد شئ مبهم ويشبه نقض حرية الكلام لكن من وراء حجاب التحرير. لأن معنى "الآداب العامّة" شئ مبهم ولا دليل عليه، خصوصاً في هذا الزمان ودول هذا العصر التي صارت بسبب العولمة وتداخل الثقافات وتعدد الديانات والمذاهب والتوجهات، ووجود التلفاز والانترنت والسينمات، يكاد يختفي مفهوم "الآداب العامّة" بأي معنى مفيد. فهل مثلًا الكتابة عن الأمور الإباحية بين الرجل والمرأة هو من مخالفة "الآداب العامّة"، فكيف تسمح الدول بوجود التلفاز والانترنت الذي فيه كل ذلك وزيادة على ما يمكن كتابته حتى من قبل أبرع الكُتّاب من أهل الأدب والقلم المثقّف. ثم إن اعتبار تلك الأمور ضدّ الآداب هو رأي مذهب من المذاهب في الحياة والإنسان، فعلى أي أساس تم تفضيل هذا المذهب على غيره؟ كل ذلك يحتاج إلى شرح وتحديد حتى يصير مفيداً من الناحية القانونية والعملية. إذ من المعلوم أن لا جريمة ولا عقوبة إلا بنصّ، وحيث أن الجريمة المنصوص عليه مبهمة فالإنسان لن يعرف إن كان يرتكبها في حال ارتكبها ولن يعرف إن كان ما يطرحه معها أم ضدّها، ومثل هذا القانون لا يستحق الوجود. القيد الموجود غير المشروح بمثابة القيد غير الموجود.

السؤال الثالث: ما هو مصدر القيود؟ أقصد بمصدر أي الحجّة والمعيار. مثلًا، دولة قالت "كل كلام فيه تصريح بالطعن في أنساب الناس يُعتَبَر جريمة"، فالسؤال الثالث يقتضي البحث عن مصدر منع هذا النوع من الكلام. هل هو مصدر ديني، أم عقلي، أم اختيار ثقافي بناء على اعتبارات تاريخية أم مالية أم سياسية أم ماذا بالتحديد. فعلينا أن نجعل القيد كأنه دعوى في مناظرة، وصاحب الدعوى هو واضع القانون، ونحن الطرف المقابل في المناظرة الذي يريد التشكيك في صدق وقيمة القيد، ونسأله عن سبب وضعه لهذا القيد. بالتأكيد سيرجع إلى دعاوى علمية أي متعلقة بطبيعة الوجود، وإلى مطالب قيمية أي اختيار مبني على اعتبارات شخصية لاحتمالات ممكنة في السلوك وغايات العيش الفرد والمجتمع. وحتى يكون السؤال مفيداً، علينا التشكيك في صدق دعواه العلمية، وأولوية اعتباراته القيمية. فإن أثبت الصدق والأولوية كان قانوناً راسخاً، وإن لم فليس.

التعداد والشرح والمصدر، عن هذه الثلاثة استخبر.

-٦-

القضية الخامسة: هل يمكن زوال تلك القيود في ظرف ما أم لا؟

بعض الدول قد تضع قيداً مقروناً ظرف أو شرط خاصّ غير دائم ومطلق الوجود. والمفهوم حينها، بالعقل، أن تغيّر الظرف وانعدام الشرط يُسقط القيد. مثلًا، أثناء الحرب قد تدعو الدولة إلى التجنيد الإجباري، وبعض الناس قد يعارض التجنيد الإجباري ويتحدّث ويكتب عن ذلك، فتعاقبه الدولة وفي حكمها تقول "بما أننا في حالة حرب، فليس من حقّ الناس التكلّم ضدّ القرارات العسكرية للدولة". فالمفهوم من هذا، في حال انتهت الحرب، وكانت الدولة في حالة سلم، فيحقّ للناس التكلّم ضد القرارات العسكرية للدولة ويحقّ لهم التكلّم ضد التجنيد الإجباري كما يشاؤون. كذلك لو قيل مثلًا "بما أن الجماعة الإرهابية الفلانية تسعى لضمّ بعض المواطنين إلى صفوفها ليقوموا بأعمال تخريبية في البلاد، فكل من ينشر كتب تعتمد عليها تلك الجماعة سيُعتَبَر مُجرماً". المفهوم، حين يتم القبض على تلك الجماعة وانتهاء خطرها المباشر على الدولة، فيحق للناس نشر تلك الكتب. باختصار، بعض القيود لها شروط وبعض القيود ترد مطلقة. لابد من تحديد نوعية القيود في كل دولة، كل قيد على حدة، فقد تضع الدولة ثلاثة قيود، واحد مطلق واثنان ليسا كذلك.

لمعرفة ذلك أكثر من فائدة. الأولى هي معرفة سعة دائرة الحقّ في الكلام. الثانية النظر في علاقة منع الكلام بالشرط المذكور، فقد تكون علاقة ضعيفة جدّاً أو وهمية فالمصلحة فيها ضئيلة جداً لكن تكون المفسدة الناتجة عن ذلك القيد أكبر فيستطيع حينها أهل الفكر دعوة الدولة إلى إلغاء ذلك القيد مع تبيين سبب دعوتهم. الثالثة في حال أراد شخص التحلل من ذلك القيد، يستطيع معرفة كيفية صياغة كلامه بطريقة مناسبة. الرابعة في حال رُفعَت دعوى كسر بعض القيود الكلامية، يستطيع المحامي الدفاع عن المُدّعى عليه عن طريق إثبات عدم خروجه عن دائرة القيد، فلابد من معرفة تلك الدائرة وسعتها وأبعادها قبل المجادلة عن ذلك. الخامسة إذا أراد الناس التحرر من ذلك القيد، يمكن القيام بأعمال مناسبة لإلغاء الظروف التي في ظلّها نشأ القيد ومن أجلها، فمثلًا قد يُقال في شرح قيد عدم الطعن في مذهب ما "لأن عموم الناس لا تحتمل أعصابهم سماع أي كلام ضدّ مذهبهم الفكري أو الديني وستشأ أعمال شغب وفوضى في حال سمحت الدولة للمتكلمين بذلك"، فحينها يستطيع أهل الفكر الأحرار من داخل تلك المذاهب أو خارجها السعي في تعليم "عموم الناس" المقصودين كيفية تهدئة أعصابهم وترك التعصّب، أو أن يثبتوا لهم من داخل مذاهبهم ونصوصهم وجوب قبول حرية الكلام حتى ضد المذهب، وما شابه ذلك من طرق تنسف القاعدة التي قام عليها البناء. السادسة معرفة مدى مصداقية الدولة في تقنينها للأمور، فحين تزعم الدولة أن سبب وجود القيد الكلامي هو "أ"، ثم يتبين بعد النظر أن "أ" لا علاقة له بذلك القيد، نعلم وقتها بوجود نيّة خفية وغرض أعمق أرادت الدولة التستر عليه بذلك الزعم، وهذا بحد ذاته يفتح أبواباً مفيدة. إذ معرفة مصداقية وعقلانية الدولة أمر خطير ونافع جدّاً في أكثر من مجال. الفوائد كثرة وأهمها ما ذكرناه.

والحمد لله رب العالمين.

....

(محو العامّية)

—المقدمة--

في كل الملل والمذاهب المعلومة الدنيوية والأخروية, وفي كل التاريخ والواقع المعروف, لم يزل الناس يقسّمون الناس إلى عامّة وخاصّة. قد يختلف معيار التقسيم, فالبعض يقسّم على أساس العلم والبعض على أساس الثورة وأسس أخرى, وقد يختلف التقييم, فالبعض يعتبر العامّة كلمة مرادفة للفوضى والانحطاط بحسب ميزانه الخاص بينما نجد بعض الناس يعتبر العامّة سلطة تقويم وحكمة وهؤلاء قلّة. لكن التقسيم حاصل مهما كان شكله والتقييم واقع أيا كان لونه.

العامل المشترك الأكبر الحقيقي بين مفهوم العامّة ومفهوم الخاصة هو التالي: العامّة اختزال الأفراد في أصناف يحددها "الخاصة", وهذا التصنيف مبني على القوة سواء بصورتها العنيفة أي السلاح والمال أو بصورتها اللطيفة أي الذكر والفكر أو كلاهما ومزيج منهما. إلا أن العامل الأكبر من هذه العوامل هو السلاح. إذ ما استطاع أحد أبداً إخبار جمهور الناس-والعامّة دائماً هم الأكثرية من حيث الأفراد- "أنتم العامّة وصفاتكم كذا وكذا" إلا إن كان يلوّح بسلاحه ولو من وراء حجاب. وكلما كانت الصفات المسبوغة أو المفروضة على العامّة أكثر سلبية وانحطاطاً كلما احتاج القوم إلى سلاح أمضى وأفكار أقوى لمنع ثورة العامّة. والغاية الوحيدة من خلق شيء اسمه "العامّة" هو دائماً شيء واحد: متعة الخاصة, سواء المتعة الدنيوية المعروفة كالراحة والفخامة في العيش, أو المتعة النفسانية كالتكبر والشعور بالاستعلاء على النظائر من البشر, أو كلاهما ولكن الأصل دائماً للمتعة المادية وهذه لا يمكن التنازل عنها البتّة وإن كان المعروف تاريخياً وواقعياً هو اقتران المادية بالمعنوية في الوجود. "أنت دوني" تقترن دائماً ب"اشتغل لي". ومن شدة اتصالهما أحياناً يصعب التمييز بينهما وتحديد أيهما برز للوجود أوّلًا, أي هل "أنت دوني" هي المقدمة الفكرية للسلوك الفعلي والتبرير العقلاني ل"اشتغل لي", أم أن واقع "اشتغل لي" هو الذي أدى إلى اعتقاد رب العمل بعقيدة "أنت دوني", سؤال محيّر, ويشبه السؤال عن البيضة والدجاجة وأيهما تحقق أوّلًا. لكن تزول الحيرة لو نظرنا إلى السلاح. إذا فرض السلاح الاشتغال, ثم وقع الاشتغال, ووجدنا عقيدة دونية العامة, فالأغلب أن العقيدة تالية للواقع وواقع الاشتغال تحقق أوّلًا بسبب السلاح ثم تكوّنت العقيدة من باب تبرير الخاصة لضميرهم ما يحصل للذين يشتغلون لهم أو من باب تمتعهم معنوياً بشعور الاستعلاء والتكبر والرفعة الذاتية لعلهم لأنهم لم يجدوا الكفاية في المتع المادية حصراً وهذا أمر مفهوم. السيف هو الذي قسّم الناس إلى عامّة وخاصّة, دائماً وإلى هذا اليوم. والسيف هو الذي يحافظ على هذا التقسيم. ثم الفكرة تأتي لتسلية الخاصة وتمتعهم وَلإقناع الخاصة وتسكينهم.
الدليل الموضوعي على عدم وجود أي مبرر حقيقي للتمييز بين الناس إلى خاصة وعامة هو أنك لو نظرت في كل أمة في هذا التقسيم فستجد في الخاصة من هم أشبه بصفات العوام, وستجد في العوام من هم أشبه بصفات الخواص. فالتقسيم مصطنع ووهمي. فمثلًا إن قيل كما في الهند أن البراهمة هم العلماء والشودرا هم الخدم والعبيد الذين لا يمكن أن يكون لهم عقل وحكمة مثل البراهمة, ثم إذا نظرنا في طبقة البراهمة ستجد فيهم وفي أولادهم من المترفين والسفهاء من يبلغ درجات عالية في السفاهة والغباء, بينما طبقة الشودرا حين يُسلم بعضهم قد يبرز فيهم من العلماء من يتجاوز أعظم البراهمة أو يصير مثل أعظمهم. وأما اعتبارات الطهارة والنجاسة التي يزعمها الهندوس للفصل بين الطبقات, وأن البراهمة لهم طهارة ذاتية خاصة والأمم غير الهندوسية من الأجانب هم من الأنجاس, فهذه فكرة أخرى

للفصل بين الطبقات والأمم, فبدلًا من أن يقولوا "انفصلوا عنا" وهذه عبارة لا قوة فيها, فإنهم يقولون "نحن أطهار وهم أنجاس" فيستبدلون العبارة الإرادية إلى العبارة العلمية, وبعد العلم يأتي العمل ويتفرع عنه عفوياً وبقوّة وبمنطق يقنع العقل. وهكذا لو نظرت في تقسيم الأمة إلى طبقة ملوك وطبقة عوام, على أساس أن الملوك هم أصحاب القوة والحكمة والعوام كالبهائم لا يحسنون إلا الأكل والشرب ولا يستحقون إلا الذبح والحلب, فإنك ستجد إما أن هؤلاء الملوك يسعون لجعل العوام على تلك الشاكلة كحرمانهم من التعليم أو إعطائهم تعليماً مختزلًا منحرفاً وينشرون بينهم تعظيم القيم البهيمية ثم يفعلون الضد من ذلك مع أولادهم وأقاربهم, وإما أن التقسيم نفسه باطل إجمالًا وفي "العوام" من هم أهل القوة والحكمة حقاً بينهما الغالب على "العائلة المالكة" الإسراف والتفاهة بنحو خارق للعادة. والتأمل في التاريخ والواقع يميل بنا إلى "إما" الثانية.

أهم معايير التقسيم بين الأمم هي هذه ولعلنا نحصرها: العنف والعرق والطهر واللغة والنسب والعقل والتقنية. هذه هي الأصول السبعة التي يرجع إليها كل تقسيم آخر. وكما قلنا, المدار على العنف. لا يمكن تبرير أي تقسيم في نهاية المطاف إلا بوجود سلطة العنف التي تبدأ أو تحافظ أو تدعم التبرير الديني والفكري للتقسيم. ولنضرب أمثلة سريعة لكل أصل: (العنف) مثل الرومان, كانوا يرون-كما ورد في قصيدة فيرجيل "إينياد"- أن الرومان شعب قدره أن يكون حاكماً لشعوب الأرض كلّها, وهم يعلمون أنه سيوجد من هو خير منهم في الفنون والصناعات والعلوم وغير ذلك لكن المهم عندهم هو السيطرة الدولية على بقية الأمم وإدخالها كلّها في حكومة عالمية واحدة وجعل ولايات الأرض كلها ولايات متحدة رومانية. ومن الواضح أن هذا التقسيم مبني على قوة السلاح والقدرة على السيطرة به من حيث التأسيس والمحافظة الجوهرية. فالرومان هم الخاصة وبقية الشعوب هم العامّة (العرق) مثل اليهود, فهم يرون أنفسهم الخاصة وبقية الأمم هم العامّة, ويجعلون عرقهم هو الأساس ثم تأتي التبريرات الدينية بعد ذلك من قبيل الاختيار الإلهي لهم وما أشبه, ولذلك قد تجد اليهودي وهو يعلن إلحاده ويكذّب بالكتب التي تحكي قصة الاختيار الإلهي. والتفريق بين الأمم بناء على العرق أمر شائع جدّا لا تكاد تخلو منه أمّة, ثم داخل كل أمّة-وهذه نقطة مهمة جداً-ستجد التمييز بناء على نفس ذلك المعيار العام أو غيره فستجد في الأمة الواحدة التي تميز نفسها عن غيرها ستجد تمييزاً بين أفراد هذه الأمة وهذه سنذكرها بعد قليل إن شاء الله في فقرة وحدها لأهميتها. نرجع. (الطهر) والطهر مفهوم ديني, ويشير إلى شيء من القرب من عالم الطهارة العلوي المفترق عن عالم النجاسة السفلي, وفيه معنى اتصال ذوات الأطهار بشيء خاص لا يتصّل به بقية الناس, وقد تبلغ هذه العقيدة حدّاً يجعل الخاصة من عنصر وجوهر مختلف عن العامّة. ومثل هذا البراهمة, الذين يعتقدون أنهم أطهار والأجانب أنجاس, وحتى بقية الهندوس أقل طهارة منهم وقد يكون فيهم الأنجاس, ويظهر هذا المعنى في الأحكام العملية, فمثلًا لا يجوز لغير البراهمة أن يقترب منهم إلا بمسافة معينة, وتزيد هذه المسافة كلّما كان الشخص ينتمي لطبقة أقلّ طهارة, فمثلًا طبقة الحكام والإداريين الذين تحت البراهمة مباشرة "الكشتاريا" هؤلاء يجوز لهم الاقتراب من البراهمة أكثر من طبقة الشودرا, وتوجد عقوبات مادية قاسية مفروضة على من يتجاوز ذلك. فالطهارة ليست مجرد فكرة روحانية وذاتية, بل هي فكرة سيأتي بعدها عمل وسلوك اجتماعي بل وسياسي, فمثلًا لأن عقيدة الهندوس في بقية الأمم هي من الانحطاط بمكان, والأجانب هم شيء مثل القاذورات واللاشيء بالنسبة لهم, فإن النتيجة كانت أنه في قبل عصر الحداثة كان من غير الجائز للهندوسي أن يغادر بلده ويسافر إلى بلدان أخرى فضلًا عن الاختلاط بالأمم والتزوج منهم وما أشبه,

وآثار هذه العقيدة لا تزال إلى حد كبير موجودة اليوم, والهنود الذين تجدهم منتشرين في العالم إما من غير الهندوس أو من الذين تأثروا بالحداثة والانجليز الذين احتلوهم فصاروا يلوون مفاهيم دينهم لتلائم مصالحهم الدنيوية حسب رأيهم وما أشبه, أما العقيدة العتيقة فتشبه عقيدة أهل الصين الذين لهم نفس الأفكار العامة والانغلاق على أنفسهم واعتبار الغريب شيئاً آخراً وكأنه كائن شيطاني أو شيء يجب الحذر منه أو احتقاره والبعد عنه وإن جاز الاقتراب منه فإلى حد معلوم وفي سياق خاص فقط كالتجارة مثلًا. (اللغة) مثل العرب. فالعرب تسموا باسم لغتهم, وسمّوا الغريب بناء على معيار لغوي فقالوا "عجم". والعجم من العجمة والاستعجام, وكذلك العجم من العجماوات أي البهائم والدواب. فعدم القدرة على الإعراب أي الإفصاح عن النفس باللغة, وكأن لغة الناس غير "معربة" أو دون العربية, وكذلك كأن غير العرب بحكم الدواب, وهذه فكرة نجدها كثيراً حين ننظر في الفصل بين الخاصة والعامة, فالخاصة عادة ما يجعلون العامة بحكم الدواب والبهائم والحيوانات من نوع أو آخر. والمفهوم أن الحيوانات يجب إما الحذر منها أو استغلالها مادياً, ولا تصلح لشيء آخر. والحذر والاستغلال هما الصفتان السائدتان في أذهان الخاصة بالنسبة للعامة. ومن هنا تأتي شتائم من قبيل "يا كلب" و "يا خنزير" و "يا حمار" في الأمم عموماً. فالعامي حيوان, إما نبتعد عنه إن كان مثل الثعلب والذئب والسباع, وإما نستغله إن كان مثل الغنم والثيران والبقر. العامي غير القابل للترويض والانتفاع به يصير مثل السباع, والعامي القابل للترويض والتسخير يصير مثل الأنعام. العرب جعلوا الفارق لغوي, فمن يعرف العربية منّا ومن لا يعرفها من غيرنا. ثم من يعرف العربية ينقسم إلى خاصة وعامة, فمن يعرف الفصيحة النقية فوق, ومن اختلطت لغته بغيره أو شابها شيء تحت. ثم أصحاب العربية النقية إن كانوا من الشعراء فهم أعلى, وإن لم يكونوا منهم فهم أدنى. ثم الشعراء منهم المجيد ومنهم دون ذلك. فرأس الهرم العربي هو الشاعر. العربية شعر وسجع ونثر, الشعراء أهل الشعر, والكهان رمز على أهل السجع, والسحرة رمز على أهل النثر, هذا اعتبار من الاعتبارات. ولذلك جاء القرءان وقال أنه ليس بقول شاعر ولا كاهن ولا ساحر. (النسب) مثل العائلة الملكية البريطانية. فهذه تجعل نسبها سبباً للمُلك, والملك فوق النبلاء, والنبلاء فوق العامة. وفي العائلة نفسها, بحسب اختلاف النسب يكون اختلاف المرتبة والعلو. النسب هو المعيار الشائع في القبائل والأسر شبه القبلية من أهل المدن. ولا يخفى أن النسب شيء لا يختاره ولا يعمل له الإنسان, فهو شيء يحدث "بالصدفة", ولأن تعظيم شيء حدث بالصدفة وبغير اكتساب لا يمكن إقناع الناس به ولا حتى إقناع النفس به, فكان من اللازم دعم فكرة النسب بفكرة أخرى, وعادة ما تكون هذه الفكرة الأخرى هي التقدير الإلهي والاصطفاء العلوي. فالإله أو الآلهة أراد تعظيم فلان فجعله من أسرة كذا. وحيث يغيب أو يضعف الاعتقاد بالألوهية أو الاختيار الخاص والتقدير وما أشبه, فلابد من إيجاد أساس آخر, وعادة ما يرجع ذلك إلى مزيج من العنف والعرق, أو الإنجازات السياسية والاجتماعية, أو الاعتماد على تاريخ الأسرة والمصالح التي حققتها في البلاد وللناس. (العقل) كل ما مضى من معايير يمكن اعتباره "سفلياً" ووحشياً. لكن التقسيم بناء على العقل والعلم والانتاج المعرفي هو الأرقى والأسلم. ولا تظن أن هذا المعيار نشأ حديثاً, بل هو موجود في كل الأمم كالهندوسية واليهودية وغيرها. لكن تفعيل هذا المعيار وجعله المعيار السائد والأكبر ومدار التقسيم هو أمر لا نعرف له بداية إلا مع الإسلام. وتجد ذلك في قول النبي "الناس اثنان عالم ومتعلم وسائر الناس همج". وفي شرح علي "همج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح". لاحظ فكرة الهمجية, والرعاع فيه معنى النعامة ومعنى الغوغاء والسفلة وأصحاب الألفاظ الساقطة والأحداث والأرذال. إذن أهل العلم هم الخاصة وغيرهم هم

العامّة. والنبي لم يفرّق بين أهل العلم من جميع الأمم, فقال مثلًا "اطلبوا العلم ولو بالصين", وقال غير ذلك وفي القرءان ما يشهد له مما يجعل العلم والعقل قيمة عالمية, كل من نال قسطاً أوفر منها كان أشرف وأعلى درجة. والعلم فوق العنف, لأن العنف إجبار الآخر على شيء بينما العلم يدعو إلى الطاعة أي بالإرادة دون الإكراه, ولذلك ورد "لا إكراه في الدين". والعلم فوق العرق والنسب, لأنه لا يميز بين الناس حسب عرقهم ونسبهم بل حسب عقلهم وزكاة أنفسهم, ولذلك ورد "يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" فلا فرق بين ذكر وأنثى من حيث التكريم ولا بين الشعوب والقبائل إلا بناء على التقوى والتقوى بنت العلم. والعلم فوق اللغة لأن اللغة صورته وقد يظهر العلم بأكثر من لغة, ولذلك ورد أنه من آيات الله "اختلاف ألسنتكم" وكشف عن غاية اللسان فقال "بلسان قومه ليبين لهم". والعلم سبب الطهارة ولذلك قال "ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون" فالتعقل هو التطهر, ومن كان أكثر عقلًا كان أكثر طهراً والعكس بالعكس. والعلم فوق التقنية لأن التقنية بنت العلم وبدونه لا تكون والوالد مقدّم على الولد ولذلك قال "ووالد وما ولد" وهذا بديهي. والعلم يمكن لكل إنسان سليم بشكل عام أن يطلبه, فالذي لا يطلبه إنما يجني على نفسه ولذلك يستحق الذمّ. فعلى عكس معايير العرق والنسب مثلًا أو دعوى الطهارة الذاتية المجردة والطبقية, وهي أشياء لا يد للإنسان فيها بوجه ولا يعجز عن إدعائها أحد تقريباً, فإن العلم معيار عادل معقول للتقسيم بين الناس. وعلى عكس العنف الذي فيه إكراه وإجبار الفكرة والإرادة على التخفي والنفاق وإيجاد الألم في النفس وسلب الحياة ونشر الكدر في الأرض, فإن العلم على العكس من ذلك يعزز الفكرة ويحرر الإرادة ويوجد اللذة وهو مفتاح السعادة وسبب الحياة والإصلاح في الأرض. واللغة بالرغم من كون الإنسان لا يختار قومه في أول حياته, إلا أنها أقرب إلى الاكتساب وداخلة في محيطه, ولذلك التمييز بين الأمم بناء على اللغة هو أوّل خطوة للترقي نحو التمييز بينها بناء على العقل والعلم. ثم اكتمل الأمر بمعيار العقل والعلم, وكل خير يأتي بعد العلم. نرجع إلى الإسلام بكلمة أخيرة: فالأمم عند المسلمين المحققين تنقسم إلى أمم عالمة وأمم جاهلة, والجاهلة هي العامّة. ثم الأمم العالمة تنقسم داخلها إلى طلبة العلم وغيرهم, وغيرهم هم العامة. ثم طلبة العلم ينقسمون إلى طبقات بحسب علومهم, وأعلاهم هم العلماء بالقرءان قال النبي "خيركم من تعلم القرءان وعلّمه" فأهل القرءان هم الخاصة والبقية هم العامة بالنسبة لهم, ولذلك ورد في الحديث "أهل القرءان أهل الله وخاصّته". (التقنية) هذه ظاهرة حداثية. وهي وإن كانت في من حيث المبدأ أمراً مقبولًا, أقصد التقنية واختراع الأشياء النافعة للإنسان في حياته الأرضية والظاهرية بالأخصّ, إلا أن التمييز بين الأمم بناء على مدى التقنية ونوعيتها التي ينتجونها هو أمر حديث. أي جعل هذا هو المعيار الحاسم. فالأمم بناء على هذا المعيار تنقسم أوّلا إلى أمم قابلة للتقنية الحديثة وأمم غير قابلة لها, وغير القابل لها هو العامي. ثم الأمم القابلة للتقنية, تنقسم إلى أمم منتجة للتقنية وأمم مستهلكة لها, والمستهلكة هي العامّية. والأمم المنتجة للتقنية تنقسم داخلها إلى العلماء والصناع الذين ينتجون التقنية فعلياً والناس الذين يستهلكونها فقط, والمستهلكون هم العامّة. ثم توجد درجات بين الشركات المنتجة للتقنية, مبنية على مدى قدرتها وثروتها, فيتم تقسيمها إلى شركات كبيرة وشركات صغيرة, فالكبيرة هي الخاصة والصغيرة هي العامّة.

لابد من التنبيه على ثلاثة أمور: الأول ملاحظة أن كل أمة تفصل عنها عن بقية الناس بناء على معيار, ينتهي بها الأمر بالضرورة إلى تقسيم نفسها داخلياً بناء على نفس ذلك المعيار غالباً أو غيره أحياناً. فمن استلّ سيفه على غيره استلّه على نفسه. الأمر الثاني أن الأمم عادة ما تستعمل معياراً واحداً تدور

عليه, وحتى لو أخذت بأكثر من معيار إلا أنها عادة ما تجعل واحداً منهم هو المعيار الأكبر الذي يفصلون به الفصل الأخير بين الناس من الأجانب أو الأقارب. الأمر الثالث هو أن المعايير القديمة التي استعملتها الأمم ولا تزال, قد تتغير صورتها أو تفسيرها لكن تبقى الفكرة العامة نفسها. فمثلًا ما ذكره البراهمة من طهارتهم الذاتية, ذكرته النازية الهتلرية حين تحدثت عن طهارتهم الآرية الدموية. وإن كان البراهمة يعتمدون على نص ديني, فالنازية اعتمدت على بحث علمي. مثال آخر, النسب. إن كان الانتماء لقبيلة بني هاشم يجعل بعض الناس يرى نفسه شريفاً بالذات, فإن الانتماء لدولة أمريكا يجعل بعض الناس يرى نفسه عظيماً ويستحق التعظيم بالذات. فالنسب قديماً كان للقبيلة وحديثاً صار للقبيلة وللدولة, والدولة ودفتر جنسيتها حلّت محلّ القبيلة وعمود نسبها.

ما غايتنا من كتابة هذه المقالة؟ الجواب: تحرير العامة وفك أسرها. أي إعادة الفردية للأفراد, وجعل جماعة الأفراد قوة بدلًا من أن تكون "عامة" لا قوة لها. فرق بين العامة والجماعة. الجماعة اجتماع أفراد بناء على عقل مشترك وإرادة مشتركة حرة. حين يتصل الفرد بالفرد تنشأ جماعة. فالجماعة من صنع الأفراد المكوّنين لها. بينما العامّة من صنع أفراد غيرها, من صنع "الخاصة". الجماعة تنشأ عن فكرة وطاعة, العامّة تنشأ عن جهالة وإكراه وضلالة. من العامّة إلى الفردية إلى الجماعة إلى القوة: هذه هي غايتنا. وحتى يتم ذلك, علينا أن ننظر إلى أهم عناصر إيجاد العامة, والرد عليها. ووجدت تسعة أمور لو تحققت لزالت العامّة من الوجود. ثلاثة ذكرهم شكسبير في مسرحية يوليوس قيصر, أربعة ذكرتهم أنا (ليس إنشاءً من العدم إذ كلها معلومة لكني ذكرتها في سياق خاص ووجدت أنها تأسيسية وجوهرية) , وثلاثة أشار إليهم ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث. هذه التسعة, بهذا الترتيب, من الواجب على كل عاقل وحر دراستها وتأملها والتأكد من عدم وقوعه في حبالها تحت أي مبرر وظرف وعليه دعوة غيره إلى الانفكاك عنها والسعي لتحقيق أضدادها. فتعالوا ننظر.

...-...

١-التعلق بالمعنى واستعمال الأشياء.

من أهم صفات العامة أنهم يتعلّقون بالأشياء المادية ويرون قيمتهم فيها وفي ما عندهم منها فقط. وهذا يجعلهم خاضعين لمن يملكها ويجعلهم يخشون على أنفسهم وهويتهم من فقدانها. بالتالي يمكن ترغيبهم وترهيبهم بها. فمن أراد دفعهم إلى عمل أعطاهم منها, ومن أراد ردعهم عن عمل سلبهم إياها. ولذلك يتم تعليم العامة التعلق بالأشياء, بالسيارة, باللباس, بالزخارف, بالأدوات والآلات, بالمساكن وما أشبه. هذا لا يعني أن هذه الأشياء غير مهمة ونافعة, لكن فرق بين أن تستعملها وبين أن تستعملك. فرق بين أن تركب الحمار أو الحمار يركبك, نعم, في الحالتين الحمار معك وهو تحت تصرّفك, لكن هذا لا يزيل الفرق بين ركوبك له أو ركوبه لك.

علاج هذا المرض العامّي هو بما يلي:

أوّلًا التعلّق بالمعنى. أي أن تجد قيمتك وهويتك في عقلك وكلامك, في معرفتك وأخلاقك, في راحتك القلبية وتزكيتك النفسية, في قربك من الله ورسوله والأمور الباطنية في دينك. باختصار, أن تجد المعنى في ذاتك وبذاتك.

ثانياً استعمال الأشياء. أي أن تستعملها أنت بناء على معاييرك وإرادتك, ولا تجعل أي أحد من الخارج يفرض عليك قيمة الأشياء ويحدد هويتك بها. لا موضة, ولا سائد, ولا شائع, ولا تغريب مع السرب, ولا العرف والعادة. حتى لو قمت وأخذت هذه الأشياء حسب العرف السائد, من باب التعايش الظهري في

فترة الاستضعاف, فينبغي أن تأخذها بحدّها الأدنى ولا ترى في عقلك أي وزن حقيقي لها. ثم في المواضع التي تستطيع استعمال الأشياء كما تشاء, مثل بيتك أو اللباس بما لا يتنافر بشدة مع المسموح في بلدك, فعليك إعمال معاييرك وفكرك, مع تكلّمك بما تراه ودعوتك غيرك إليه ومجادلتك عنه.

...-...

٢- الفنون.

الفن دائماً تابع للفكر. وكل فن يشتمل على فكر وقيم ورؤية خاصة للوجود. ومن عادة الخاصة أن تجبر العامة على فن معين وتحصرهم فيه, سواء كان هذا الإجبار ظاهراً أو خفياً, والشائع أن يكون خفياً. فيظن الناس أنهم يختارون الفن الذين يتصلون به, سواء كان غناء أو رسماً أو مسرحاً أو فيلماً أو ما كان, ويظنون أن القضية "بريئة" وليس فيها "هذا التعقيد". ويظنون أن الفن خال من الفكر, أو كأن كل الفنون تشتمل على نفس الفكر والقيم, أو أن الفن يشتمل على فكر عشوائي غير مقصود ولم يرده الخاصة وأهل السلطة (إن كان كذلك, فما بال الرقابة تمنع بعض الفنون وبعض تجليات الفن الواحد؟ تأمل ولا يخدعنك أحد ولا تخدعن نفسك). الفن حجاب الفكر والقيم, والخاصة يسترون فكرهم وقيمهم التي يريدون العامة أن يكونوا عليها بنشر فنون معينة والسماح ببعض صورها دون بعض.

العلاج؟

أوّلًا أن يكون تركيزك الأكبر على علوم الحكمة والسفسطة والفلسفة والفكر والعقل. أي التركيز على محتوى الفن, لا بمعنى أن تنظر في الفن لتعرف الفكر الذي يجلّيه, بل بمعنى أن تشتغل بالعلم والنظر والفكر السياسي وغيره من حيث التجريد والبحث الخالص. فتكون ممن ينظر في المصدر الذي منه يأخذ من يأخذ الفكر الذي يتشكل بعد ذلك في الفنون الصورية والصوتية بأنواعها.

ثانياً حين تنظر في أي فن أو تجلي فني فنقّب عن الأفكار والقيم الكامنة فيه, وجرّدها عن صورتها وتأمل فيها باستقلال عن تأثيرها بحكم صورتها الفنية التي قد تسحر الذهن وتشغله عن النقد والتأمل.

...-...

٣-التقليد.

العامة قردة. فهو من المقلّدين. ويتم دعوتهم وإجبارهم على التقليد وأن التقليد هو الواجب عليهم خصوصاً في باب الدين والسياسة والفكر الوجودي العلمي. وبعد إقناع شخص بالتقليد, أي الأخذ بغير تمييز ونظر مستقل واقتناع خاص, يمكن جعل الشخص يفعل أي شيء تقريباً.

كل مبررات التقليد التي يذكرها الخاصة لا حجّة فيها. فمثلًا يقولون لو اشتغل كل الناس بطلب علم الفقه الشرعي لتعطلت مصالح البلاد والعباد. والجواب باختصار: لو لم يشتغل كل الناس بطلب علم الفقه الشرعي لاستطاع كل ضال أن يضل الناس كما يشاء بغير حسيب ولا رقيب في الدنيا وهي محل كلامنا. ثم ليس بالضرورة أن يكون الاشتغال أربع وعشرين ساعة, فقد كان المهاجرون يصفقون في الأسواق وكان الأنصار يعملون في بساتينهم, وهم مع ذلك من أعلم الناس. والجمع بين طلب المعيشة وطلب المعرفة هو من أكبر إن لم يكن أكبر ميّزات وخصائص الإسلام والملة المحمدية. ثم لو قلنا بجواز أو وجوب التقليد في الفروع بحجة عدم التفرق لوجب القول بجواز أو وجوب التقليد في الأصول لنفس السبب بل هو في الأصول أقوى, ولو قلنا بالتقليد في الأصول لبطلت آيات القرءان الداعية المستضعفين إلى النظر ترك طاعة السادة والكبراء وكذلك لبطلت مسؤولية العامة في كل مكان وزمان ولو كانوا عبيداً للفراعنة والأوثان وحجّتهم أنهم قلّدوا الخاصة الذين عرفوهم منذ نشأتهم, ولبطلت الدعوة من الأساس اللهم إلا دعوة الخاصة والملأ من الناس الذين عادة ما يكونوا أول الكافرين. وهلم جرّاً. مثال آخر, قد

يقولوا: كما أن المريض يقلّد الطبيب فلذلك يجوز التقليد عموماً. والجواب: المريض يختار الطبيب الذي يريده بناء على السمعة والشهادة, والطبيب مسؤول عن تطبيبه وعليه رقابة تعاقبه وتحاسبه في الدنيا إن خرج عن اللازم طبّياً بحسب المعايير العلمية والصناعية في زمانه ومكانه والمعمول بها قانوناً, بالتالي يوجد دافع للطبيب من ضميره ومن خوفه على نفسه ومهنته وطول دراسته وتعبه وأهله حتى يحسن التطبيب, ولا يوجد مثل ذلك في الأمور التي تحيل على الغيب أو لمجرد الفهم الشخصي لفرد من الأفراد أو جماعة لها مصالح خاصة مادية أو معنوية أو كلاهما.

من هذا التحليل نخلص إلى أن التقليد يتعلق بحسب موضوعه إلى موضوع لابد لكل إنسان من طلبه وفهمه, وموضوع لا يمكن لكل إنسان طلبه وفهمه. الأول مثل الدين والقضايا الفكرية, الثاني مثل الحرف والصناعات المعيشية. لكن الأفضل للناس أن تكبر دائرة النوع الأول وتصغر دائرة النوع الثاني ولو من حيث معرفة أصول الحرف والصناعات كلّها ولو باختصار شديد ونظام التعليم الأمثل هو الذي يأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار. هذا تقسيم. التقسيم الآخر للتقليد يكون بحسب القائم بالاجتهاد, ومن هذه الحيثية ينقسم المجتهد إلى شخص يمكن مراقبته ومحاسبته في الدنيا على تجاوزاته وعدوانه وأخطائه غير المعذورة, وإلى شخص لا يمكن محاسبته في هذه الحياة من قبل الناس. الأول مثل الطبيب والمهندس. الثاني مثل الفقيه والروحاني.

التقليد إن جاز في الصناعات المعيشية فإنما يجوز لاستحالة الإحاطة بكل الموضوعات إحاطة نافعة عملياً مع الحاجة إليها لتحسن المعيشة أو تقوم من أساسها, ولكن إنما تجوز في حال وجدت رقابة فعالة على أعمالهم وأسعارهم. لكن التقليد لا يجوز في الأمور المعرفية التجريدية, لأنها راجعة إلى وجدان القائل بها والآخذ بها وهي من الأمور الواسعة في البلدان الحرة التي لكل فرد الأخذ بما يشاء منها دون تدخل أي رقابة عليه سواء كانت الرقابة نابعة من إرادة الناس فضلًا عن لو كانت الرقابة المفروضة قهراً من قبل بعض الناس على بقية الناس.

التقليد في الصناعات والحرف, لابد له ليجوز أن يكون مفتوحاً لكل مريد للعمل فيه, أي حتى لا تحجب الرقابة بعض الممارسين وتفرض البعض الآخر على الناس مع عدم إرادتهم إياهم. أي لابد من فتح باب المنافسة والإعلان والمذاهب المختلفة فيه على مصراعيها. فلا حاجب للدخول. لكن بعد الدخول توجد المسؤولية العملية بناء على التعاقد الحر بين الناس وبين الصناع, وللناس رفض التعامل مع الصانع أو مقدم المصلحة إلا إن أبرز معاييره ويمكن عرض هذه المعايير على مختصين في هذا الشأن, ويكون دور الرقابة بعد ذلك هو مراقبة تنفيذ العقد وتطبيق المعايير بنحو معقول وعادل. ولكل مقدم مصلحة وصاحب حرفة الأخذ بالمعايير التي يريدها, وللناس طلب رؤية معاييره وقبول أو رفض التعامل معه, وللناس إنشاء جماعات تنظر في هذه المعايير وتقيّم مقدّمي المنافع من التجار وأصحاب المهن وغيرهم وتضع تقييماً لها وتراقب عمليها. وبذلك لا يكون التقليد تقليداً فعلياً, بل يكون على اتباع على بصيرة إلى حد كبير ومقبول.

ففي الأمور التي للإنسان فيها اختيار إن شاء اتبعها وإن شاء كفر بها, لا تقليد. وفي الأمور التي يحتاجها الإنسان في معيشته المادية من قبيل المسكن والتغذية والطب, فالعقد والمعايير التي يتعهد مقدم هذه المصالح بالحفاظ عليها هي السبب العقلي الذي يجيز للإنسان التعامل معها ثم الرقابة تحاسب بناء على مدى إعمال العقد فلا تقليد.

علينا أن نحصر أصول ما تحتاجه معيشة الإنسان, ولو في حدّها الأدنى المقبول, ثم نضع كتباً تشرح هذه الأصول ويتم تعليمها لكل إنسان بلا استثناء, ولا نقتصر على الكتب بل على الممارسة والتجربة أيضاً. حتى يكون كل إنسان على الأقل يفهم شيئاً من صاحب الصنعة حين يتكلم معه ويشرح له خدمته, ولو شاء الإنسان التعمق فيها لاستطاع. بدلًا من قضاء 12 سنة, 8 ساعات في اليوم, في كثير من الهراء الفارغ غير النافع في المدارس, لو تم تخصيص 4 ساعات يومياً لتعلّم أصول الحرف والصناعات والمهن, لخرج الناس على شاكلة أخرى. لكن يكره الخاصة ذلك, لأنهم يريدون تفريق الناس تفريقاً شديداً, وكلّما كان التفريق أكبر كان أفضل عندهم, فحين لا يستطيع الناس العيش إلا بالاعتماد المطلق الأعمى على بعضهم البعض, فهذا أمر حسن ويضمن ترابط الناس وافتقارهم إلى بعضهم البعض. يجب أن نعكس هذه القضية. يجب العمل على جعل ترابط الناس إرادياً لا قهرياً, ونابع من الرغبة لا من العجز, ومبني على القوة لا على الضعف. الخاصة لا يريدون ذلك, هم يريدون القهر والعجز والضعف أن ينتشر في العامة أوسع انتشار. ومن أهم الوسائل بل أكبرها التمييز بين الصناعات تمييزاً مطلقاً, ومن هنا اخترعوا عقيدة أن لكل عنصر من عناصر الطبيعة إلهاً خاصاً, بل ولكل صناعة إلهاً خاصّاً, حتى يقنعوا الناس بأن هذا هو النظام الكوني والوجودي وأن لا مفرع منه, فإن كان إله الرياح والكتابة لا يستطيع أن يكون إلا إله الرياح والكتابة, فمن أنت حتى تكون عارفاً بالطب والفقه والعرفان والهندسة في آن واحد. "صاحب صنعتين كذّاب" هكذا يقول المثل الكاذب الذي نشروه في العامّة. وعلى أساس التقليد في الصناعة يبني التقليد في المعرفة, وبعد التقليد في الصناعة والمعرفة تستطيع أن تُكبّر على الإنسانية تكبيرات الجنازة.
كثير من الأوقات التي ينفقها العامة في العربدة واللهو واللعب الفارغ والمقصود منه إبقائهم في العمى والضلالة, هذه الأوقات لو تم إنفاق نصفها فقط في التوسع في تعلم الصناعات والمعارف المختلفة, لكانوا في طريقهم إلى الخروج من الظلمات العامّية إلى الأنوار الفردية والجماعية. ومن هنا يأتي إلهاء العامة بالفنون المختلفة والطقوس المتعددة. ولا يخفى أن الفنون والطقوس ستكون مشحونة بالأفكار والعقائد التي تبقي العامة في الظلمة وتبقي الخاصة في السلطة.
لن يزال الإنسان عامّياً ما لم يتبحّر معرفياً ويتوسّع صناعياً.

...-...

٤-التعليم.

إن كان يوجد عامل مشترك بين وصف الخاصة من كل أمّة للعامّة الوصف الذي يبرر استعبادها واستغلالها وتحقيرها فهو الوصف بالجهل. وهذا الجهل نابع على التحقيق من عدم التعليم وليس من عدم وجود القدرة الذاتية والطبيعية على التعلم. بمعنى أن الخاصة يصنعون الجهل في العامة ثم يقولون "انظروا إلى العامة كيف أنها جاهلة". ويتم بث قيم حب الجهل والرضا به فيها أيضاً, من قبيل تحقير قيمة الكلام وقيمة الكتب وعدم جدوى العقل في الحياة وأن الأولوية لصرف الوقت في الشهوات دون الدراسات الباردات الفارغات وما شاكل ذلك.
فتجهيل العامة يأتي من جهتين, جهة تنفيذية وجهة تثقيفية. أما الجهة التنفيذية هي عدم وجود التعليم على المستوى الاجتماعي, من قبيل سوء المدارس أو عدم وجودها أصلًا, أو من قبيل احتكار التعليم وجعله بالنحو الذي يلائم أغراض الخاصة بدلًا من هدف التعليم والترقية العقلية للمتعلّمين. وأما الجهة التثقيفية فهي بزرع أفكار سيئة عن قيمة التعلّم والغاية منه تؤدي إلى نفرة الناس من التعلم أو الأخذ فقط بأدنى أنواع العلم والذي لا يؤهل العامة لأي مسؤولية سياسية أو عالمية أو دينية تحقيقية أو فكرية

وفلسفية وأخلاقية. قد يكون التجهيل بعدم التعليم, لكن أسوأ أنواع التجهيل ما كانت صورته التعليم وحقيقته التجهيل.
الحلّ؟
أوَّلًا إعداد قائمة بالأفكار والمقولات الكبرى التي ينبغي فهمها والإيمان بها حتى يكون الإنسان متعلّماً دائماً, ثم نشر هذه الأفكار في الناس ودعوة الأهالي لتعليمها لأولادهم منذ الصغر.
ثانياً إظهار سوء عاقبة الجهل في الدنيا والآخرة, في السياسة والملّة, في النفس والحس, لجميع الناس, وتكرار هذا على مسامعهم حتى يعقلوه جيّداً ولا ينسوه أبداً.
ثالثاً دعوة كل صاحب علم وفكر أن يقيم مجلساً علمياً وتعليمياً في بيته, وفي دكانه وقت الفراغ, وفي الحدائق العامة, وفي كل مكان يمكن تعليم شيء فيه, ويكون الجانب التعليمي في كل مكان عام وخاص أمراً شائعاً ومفتوحاً قدر الإمكان لكل طالب.
رابعاً إقامة مدارس ودور متخصصة للتعليم الديني والفكري والسياسي بالأخصّ, وجعل الشؤون الدينية والسياسية من العلوم التي ينبغي على كل إنسان طلبها, إذ بها يستقيم أمر آخرته ودنياه, ويكون صادقاً مع ربه حرّاً مع جنسه.
خامساً جعل تعليم جميع الناس فرض لازم, دينياً وقانونياً إلى حد ما يستطيع الإنسان اختيار أمره بنفسه. وجعل إغفال الأهالي تعليم أولادهم بمثابة الجريمة في حقّهم, ويتم النظر في نوعية العقوبات المفروضة على الذين يحرمون أولادهم من التعليم الأساسي الذي به يستطيع أن يكبر ويكون مسؤولاً وحرّاً. مع عدم فرض معلومات معينة بالمعنى المذهبي, لكن توسيع المدارك وتعليم منهج التعلّم والتحقيق مع ضرب أمثلة شتى, حتى يرى الولد ما يشاء حين يبلغ سن الرشد. بمعنى أن التعليم المفروض هو الذي يظهر أهمية العلم, ومناهج تحصيل العلم الكشفية والفكرية, وفي حال ذكر مسألة فلابد من ذكر أقوال كثيرة ومختلفة فيها ولا ينحصر الولد في شيء دون شيء يُفرَض عليه. وما سوى ذلك فلا يجوز فرضه على أحد أو تجريم من يحرم أولاده منه, وفي حال قام الوالد بتعليم ابنه ذلك في بيته فلا يجوز لأحد التدخل في القضية. وأما رفع قضية ضد الأولياء الذي لا يعلّمون أولادهم البتة, فيجوز رفعها فقط من قبل الأولاد أنفسهم بعد أن يكبروا, وليس لأحد تتبع ما يفعله الولي بوليه في هذا الأمر. هذا رأي, وغايته التحريج الشديد على الناس في طلب العلم وأن تركه كالقتل لباطن الإنسان. وليس بالضرورة إدخال القانون في الأمر, لكن أذكره كرأي في حال رغب الناس في مكان سنّ قانون في هذا الباب.
سادساً إزالة كل العقبات التي تُبغّض الناس في طلب العلم, من قبيل الامتحانات الشكلية ذات التقييم الكمّي العددي, أو الامتحانات المؤقتة بوقت محدد على كل أحد الإجابة فيه, أو الانحصار في وقت معين يجب على كل الناس المداومة فيه لطلب العلم, أو أي شكلية أخرى من هذا القبيل, سواء في التحصيل أو التقييم.

...-...

٥- حرية الكلام.

من أكبر الأصول في محو العامّية هو تحرير الكلمة من كل القوانين المقيدة لها, إن لم يكن أكبرها فعلياً. إذ يتم إبقاء العامة في ذلّها وجهلها بواسطة التحكم في عقولها, والتحكم يتم بإدخال بعض الكلمات ومنع البعض الآخر. وبذلك تنحصر العقول فتنحصر الإرادات فتُخلَق العامّة.

...-...

٦-تسليح الكل.

المقطوع به أن أكبر القواعد وجوهر الأصول التي يتم إيجاد العامة بها هي عجز الناس عن الدفاع عن أنفسهم ومحاربة من يعتدي على كرامتهم وإرادتهم. وأوّل ما يفعله الطغاة من الخاصة في كل أمة هو نزع السلاح عن العامة في حال كانت مُسلّحة, وفي حال لم تكن مسلحة يتم منعها من الحصول على السلاح والتدرب عليه والتجمع مع الإخوان والأشباه للتشاور في الأمور وتقريرها. بدون تسليح الأمّة لا يمكن محو العامّية.
أوّلًا تسليحها, وثانياً تدريبها, وثالثاً إيجاد مجامع لها تجتمع فيها لا يجوز لأحد التدخل في هذه التجمعات ومنعها. هذا هو الضمان الوحيد والأخير لمحو العامّية وتحقيق كرامة الأمّة الإنسانية. لا نكثر من الكلام, الأمر ظاهر للعيان والتاريخ والواقع يشهدان ويوقن بما ذكرناه كل إنسان.

...-...

٧-الحرية.

من أهم ما يستعمله الخاصة في تعيين علاقتهم بالعامة هو التشبيه. أقصد أنهم يشبهون علاقتهم بالعامة بعلاقات أخرى يفهمها العامة وقد يكونوا ممن يمارسها أو يمارسونها فعلًا في حياتهم الشخصية والعائلية والاجتماعية فيما بينهم, وقد تكون طبيعة هذه العلاقات نشأت في البدء من عند الخاصة حتى يمهّدوا لعلاقتهم هم مع العامة. وأهم أربع علاقات يستعملونها هي علاقة السيد بعبده, وعلاقة الزوج بزوجته, وعلاقة الأب بابنه, وعلاقة الرب بمربوبه. وأحياناً يسعى الخاصة ورأس الخاصة تحديداً على ضرب تلك الأمثال الأربعة لنفسه, فيرى نفسه أنه السيد والزوج والأب ونائب الرب أو الرب في آن واحد, وبالطبع لن يبالي بالتناقض بين هذه العلاقات ولا ما يلزم عنها إن أخذناها بكلّيتها ومن جميع أو حتى معظم حيثياتها, وكيف يبالي وهو يرى أن العامة لا عقول لهم ولا إرادة لهم في قباله وليس لهم حق الاعتراض عليه أصلًا. فلنبدأ بأوّل علاقة: السيد بعبده.
حين نقول "عبودية" الإنسان للإنسان فإن المقصود إما ملك الذات أو ملك الإرادة. أما ملك الذات فمستحيل, إلا أن يوافق المملوك ويرضى بذلك ويتوهم صحته أيضاً, وعلى التحقيق السيد لا يريد ملك ذات عبده حتى إن ادعى ذلك إلا أنه يريد ملك الإرادة بمعنى أنه يريد من المستعبد أن يقصر نفسه على خدمته وتنفيذ أوامره وفي بعض الأحيان أن يموت دفاعاً عنه أو من أجل تنفيذ أمر من أوامره. فبماذا يستعين السيد لجعل إنساناً آخر مثله يسلم إرادته له؟ الترغيب والترهيب. طريقة القدماء كانت تدور على الترهيب, أي العقوبة التي قد تصل إلى القتل في حال لم يقم الشخص المسمى عبداً بعمل ما يريده "سيده". طريقة المحدثين تدور على الترغيب, ويتمثل الترغيب في فكرة الأجور والحماية, فالسيد يقول لعبيده "إذا عملت ما أريد, سأحميكم من أعدائكم (الواقعيين أو المتوهمين), وأعطيكم ما يشبع حاجاتكم" وهو ما بات يعرف بعقد العمل. استئجار الإنسان هو الاستعباد اللطيف له. فإن كان الترهيب يؤدي إلى الاستعباد الإكراهي والاستسلام, فإن الترغيب يؤدي إلى الاستعباد الطوعي والإسلام.
والاستعباد هو نزول رتبة العبد عن رتبة سيده, في العقل وفي الإرادة وفي النظرة وفي المعاملة. بالتالي, الحرية لا تكون إلا بجعل الحق والأحق فوق العقول وكل العقول من حيث المبدأ سواسية في طلب ذلك الحق وأولى مَن نتبعه في عقله هو الذي يظهر لنا أنه الأعقل وما ذكره هو الأحق, بالتالي نؤسس لسلطة البيان والكلام والقدوة. وفي الإرادة أن نجعل الإرادة تابعة للعقل لا للرغبة والرهبة المجردة عن العقل, بالتالي لا ينفذ الإنسان إلا أمراً يريده هو لأنه يعقله ويراه في منفعته ومصلحته العليا لا فقط لأن غيره أمره بذلك وسيعاقبه أو يثيبه بشيء خارج عن نفس موضوع الأمر. في النظرة أن يُعامل الناس من حيث المبدأ على أنهم أكفاء في الإنسانية ونظراء في البشرية, لا يوجد أحد منهم له عرق أفضل من الآخر ولا

دماء أطهر من الآخر ولا أن أحدهم من جنس الإنسان بالصورة والحقيقة بينما الآخر من جنس الإنسان بالصورة فقط. في المعاملة أن يُعطى كل إنسان أفضل ما يمكن توفيره له وأن يُعامل بأفضل معاملة ممكنة عند المُعامل له. فالحرية في أربع كلمات: سلطة البيان, ومنع الإكراه, وتساوي الناس جوهرياً, ومعاملة الكل بالحسنى من حيث المبدأ.
ثم معلومة لابد من إدراكها في باب الاستعباد: حين لا يستطيع كل فرد إن شاء أن يكسب قوته ومعيشته بنفسه, والتجمع الإرادي مع من يحب ويتفق معهم للكسب المعيشي حماية الذات, فإن النتيجة الضرورية هي نشوء الاستعباد بشكل أو بآخر. حتى في القديم, الأصل في الاستعباد كان عدم قدرة الناس على العيش خارج التجمعات المدنية والقبلية وخوفهم من السفر والهروب, أو عدم قدرتهم على كسب معايشهم بأنفسهم كالنساء والأطفال الذين كانوا يُستعبدون بعد مقتل رجالهم في المعارك عادة. الحياة كانت عند العبيد أولى من الحرية والكرامة. لذلك كانوا يقبلون بالعيش في حالة الاستعباد عادة بدلًا من محاولة الهرب المجهولة المآل بسبب صعوبة السفر ومخاطره, أو حتى قتل سيدهم والتعرض للقتل من باب إشعال ثورة العبيد على ساداتهم من الداخل بحيث لا يثق سيد بعبده بالتالي لا يستطيع أن يأتمنه على أهله وماله ولا حتى نفسه حين ينام أو يتحرك وحده في بيته, فيتلو ذلك عدم ثقة السادة بعبيدهم واضطرارهم إلى تحريرهم أو على أقلّ تقدير تغيير طبيعة معاملتهم معهم من الاستعباد الإكراهي إلى الطوعي بإنشاء عقود عمل معهم وعدم إثقالهم بالأعمال ومعاملتهم معاملة الإخوان والأهل وما شابه. ونستطيع تفهم لماذا لم تقم مثل هذه الثورة الداخلية, وهو أن كل عبد كان يعيش معزولًا تقريباً عن بقية عبيد القبيلة أو المدينة بالحد الذي يمنع حسن التواصل والتنسيق بينهم, فضلًا عن عدم وجود معرفة وثقة بهؤلاء بأنهم سيقومون بالتضحية الأولية اللازمة لنجاح مثل هذا المشروع, والأهم من كل ذلك أن المستعبد يريد أن يعيش في هذه الدنيا وإذا تعرض للقتل فإنه سيخسرها وماذا سيكسب إن تعرض هو للقتل ونجحت الثورة وعاش بقية الناس أحراراً إلى حد ما وهو تأكله الديدان في قبره. فالعبيد كانوا لا يرون أولى من حياتهم الدنيا, ولا يرون الكرامة فوق الحياة, هذان الأمران من أخصّ خصائص العبيد. وتستطيع أن ترى عكس نفسية العبيد هذه عند الأحرار فعلياً, وأبرز مثال على ذلك-وإن كان عالياً جدّاً- هو الحسين بن علي رحمه الله. حين أراد يزيد بن معاوية لعنهما الله استعباد الناس فإن الحسين رفض ذلك, بالرغم من علمه أو وجود احتمالية ظاهرة لكل عاقل بأنه سيتعرض للقتل, فعلى ماذا بنى خروجه وثورته؟ على أن الآخرة أولى من الدنيا, وعلى أن الكرامة أعلى من الحياة. فقال في البند الأول "ما الدنيا إلى قنطرة إلى الآخرة" أو كما قال. وقال في البند الثاني "هيهات منّا الذلّة". كل حركة تحرر من أي نوع من أنواع الاستعباد لابد أن تأخذ بعين الاعتبار هذين المبدأين وإلا فإنها إما لن تقوم أصلًا وإما ستنتكس على عقبها بعد بروز المشاكل والعقبات. ولذلك, من صلب إيجاد الأحرار بأعمق المعاني الذي يشكلون صورة مرعبة لكل محاولي الاستعباد هو الإيمان بالآخرة واعتبار الكرامة أولى من العيش الذليل. زرع هاتين القيمتين من الصغر أمر ضروري في بلاد الأحرار.
هذا من وجهة نظر العبيد, فماذا عن المُستعبدين لهم؟ لماذا يسعى بعض الناس لاستعباد البعض الآخر؟ السبب الأكبر: طلباً للراحة من العمل. الإنسان إن كان له الخيار يكره العمل الخارجي التكراري الحسابي. الخارجي أقصد أن يعمل مثلًا في الزراعة أو الصناعة, في التصرف في خارجه بنحو متعب له لا بالنحو المريح واللذيذ. التكراري مثل تكرار ضرب شيء معين أو تكرار الزمان بأن يعمل كل يوم من ساعة إلى ساعة بلا توقف عموماً لفترة زمنية طويلة لأن النفس تحب التجديد وعدم التقييد. الحسابي هو

النظر الذهني الكمّي في الأشياء, فالنفس تميل للمعنى فوق الكمّ. والاستعباد يحل هذه المشاكل عن طريق تحميل إنسان آخر أو حيوان آخر هذه المشاكل. فمن تحميل الحيوان أن نجعل الثور يعمل في الحقل أو الحمار ليحمل الأغراض-هذا في الماضي. ومن تحميل الإنسان الاستعباد الشائع الإكراهي منه أو الطوعي. هل يوجد حل لهذه المشاكل يغني عن استعباد الإنسان؟ الحل القديم كان تحميل الحيوان وصناعة الآلات التي تسهل العمل. لكن تحميل الحيوان فيه أذية له, وأذية الحيوان عاجلًا أم آجلًا ستنعكس على الإنسان وستبرر أذية الإنسان. والآلات القديمة تحتاج إلى اشتغال إنسان بها وإن كان الاشتغال أخف من الاشتغال بدونها. أفضل الحلول القديمة هو: أولًا أن يتم إعمال الحيوان مع عدم إرهاقه وحسن رعايته. ثانياً إقناع الإنسان بأن عمله هذا له أجر عظيم عند الله وهو شرف له. ثالثاً جعل العمل المعيشي رمزاً على العمل الروحي, بأن تكون الوظيفة كأنها شعيرة دينية معنوية لكنها متمثلة في صنعة دنيوية, فيشعر العامل بأنه يصلي ويسبح أثناء اشتغاله فيزول عنه الكره والشعور باللامعنى والتعب الفارغ الذي هو أكبر أسباب كره الاشتغال بالكسب. رابعاً وضع فترات راحة مناسبة خلال يوم العمل, وأيام راحة كل أسبوع, وهكذا كل سنة, مع تقديم رعاية للعاملين في حال احتاجوا إليها ووجود تضامن وترابط أخوي وأسري بين العمال. مزيج وألوان من هذه الحلول كانت هي السائدة في المجتمعات التي فهمت كره الإنسان للعمل مع حاجته. في هذا الزمان وبفضل الصناعة الحديثة المتطورة بالحسن إلى حد كبير للغرب, أي بسبب التكنولوجيا, صار من الممكن الاستغناء عن عمل الإنسان اليدوي المكروه إلى حد كبير جداً إن لم يكن بالمطلق في كثير من الحالات. صار الجانب المرهق والتكراري والحسابي يمكن تفويض الآلة للقيام به, ويقتصر دور الإنسان على صناعتها ورعايتها والقيام ببعض الأشغال العادية معها. لكن مع الأسف فإن أقصى ما يمكن إيصال هذه التكنولوجيا له أمر لا يبدو أنه سيحدث في ظل الأفكار والأوضاع الراهنة. لأن النظام الاقتصادي والاجتماعي قائم على أمور تعارض ذلك الوصول, وهو قائم على الحاجة إلى استعباد الناس واشتغالهم بأيديهم وأذهانهم بالضرورة. وذلك لأنه يجعل وجود النقود شرط ضروري للحصول على المنتجات والخدمات. ووجود الاشتغال الشخصي شرط للحصول على النقود. بالتالي عدم الاشتغال الشخصي يعني عدم الحصول على المنتجات والخدمات, حتى لو كان بالإمكان توفير المنتجات والخدمات للناس بدون ذلك الاشتغال للوفرة والقدرة. نظام النقود عائق جوهري بل هو العائق الأكبر لتطوير التكنولوجيا بالقدر اللازم ولإنشاء مجتمعات تسعى إلى إلغاء العمل المرهق والمكروه للإنسان. فلابد لحصول التحرير الحقيقي من إيجاد باعث جديد لعمل العمال مستقلا عن باعث كسب النقود التي هي وسيلة لتحصيل المنتجات والخدمات. هذا لمن يريد إحداث تغيير جذري. وإلا فإن التقنية الحديثة يستحيل تطويرها وتطبيقها بأقصى درجة, لأن تطبيق التقنية يعني إلغاء وظائف, إلغاء وظائف يعني بطالة, بطالة تعني فقر, فقر يعني مصائب وكوارث وثورات وهذه تعني نهاية الدولة القائمة. فالناس اليوم بين عدم إعمال تنقية موجودة لأنهم يريدون الحفاظ على وظائف الشعب (كما أخبرني أحد سكان جزيرة بالي حين سألته عن سبب كون الأشغال عندهم يدوية في الصناعات التقليدية, فقال لي "حفاظا على الوظائف", وإن كانوا يستعملون الآلات في جوانب أخرى.) وإما أن يعملوا التقنية في بعض الجوانب فقط وبقدر معين (كما يحدث في بقية دول العالم). وتوجد دراسات عن مستقبل الكثير من الوظائف الحالية حسب توقعات البعض, وهو مستقبل أسود ولله الحمد وللعاملين الشكر. كثير من الوظائف الحالية هي وظائف مخترعة بنية إيجاد وظائف للناس لا غير, لا لأن الناس يحتاجون إليها فعلياً, والغاية إشغال العامة بشيء والحفاظ على نظام

وسيط التداول أي النقود. فإشغال العامة يعني الغفلة عن الخاصة, والنقود تعني رفاهية الخاصة على حساب العامة. الحاصل: العامة هم عامة لأنهم يشتغلون بأمور المعيشة المادية, وهذه أخصّ خصائصهم بالنسبة للخاصة, أي هم أهل الصناعة والزراعة والخدمة والتسلية. الحل الأول لمحو العامّية هو أن يكون كل الناس يكسبون ويشاركون بالأعمال الصناعية والزراعية والخدمية. فلا توجد طبقة عاملة وطبقة غير عاملة, الكل يعمل. الحل الثاني أن يتم إيجاد باعث آخر لعمل العمال في كل عمل ذهني أو بدني غير كسب النقود, وتعويد الناس على ذلك. وهذا الباعث يحتاج إلى مقالة خاصة لكن نذكره هنا مجملًا. الحل الثالث تسخير أكبر وأحسن طاقات موجودة ذهنياً وبدنياً لإيجاد وتطوير أحسن التقنيات التي تغني الإنسان عن الوظيفة الاستعبادية أقصد الخارجية والتكرارية والحسابية. إبطال الحاجة إلى أكبر عدد ممكن من الوظائف لابد أن يكون هو الغاية التي يسعى لها الكل وبإلحاح وبقوة واندفاع لا يعرف الحدود ولا الحرج ولا الخوف من العواقب. كل وظيفة كريهة يقوم بها إنسان لابد من إحلال آلة بدلًا منها. والشعار: الآلة حرية. ولذلك, على أهل التخطيط وضع مخطط بكل الوظائف الضرورية لإيجاد حياة طيبة للناس, أي حياة فيها تفرغ من الأعمال الكريهة (خارجية-تكرارية-حسابية-ضرورية). ثم وضع خطة عمل لتقليل عمل الإنسان في هذه الوظائف بأكبر قدر ممكن حسب الوضع الراهن, فمثلًا بدلًا من عمل 8 ساعات عمل 4 ساعات, وبدلًا من العمل في بيئة قبيحة العمل في بيئة نظيفة وجميلة, وبدلًا من العمل بدون تأمين صحي وقانوني العمل بتأمين صحي وقانوني, وهكذا. وهذه خطة عمل قريبة. لكن ليضعوا بعد ذلك خطة عمل بعيدة, وهي الاستغناء عن هذه الوظيفة كما تم الاستغناء عن الصراف بآلة الصرافة وعن ساقي الزرع بآلة سقي الزرع وعن عصر العنب باستعمال الحمير بآلة عصر العنب, وعن حمل الناس يدوياً أو باستعمال الأحصنة بالسيارة والدراجة النارية والسفينة الميكانيكية. إحصاء الوظائف للاستغناء عن الوظائف, هذه خطة الأحرار وطلاب الحرية.

سبب آخر للاستعباد والقبول به هو الرغبة في الشعور بالتميّز. هذه رغبة أصيلة في الإنسان, حتى طلاب المساواة يشعرون بالتميّز لأنهم يطلبون المساواة ولذلك يرون أنفسهم فوق وأحسن ممن يطلبون التميّز الطبقي أو العرقي أو الديني أو المالي, فتأمل. والاستعباد يلبّي هذه الحاجة النفسية. لكن, لولا أن طالب الاستعباد لا يرى نفسه متميّزاً في ذاته لما طلب التميّز بواسطة شيء خارجه. أي لولًا أنه يرى نفسه "عادياً" لما اتخذ كل تلك الإجراءات القاسية والجائرة والصعبة والمكلفة لقهر إنسان وأمم أخرى وجعلها تحت سوطه-الواقع أنهم كانوا يفعلون كل ذلك لأسباب مالية كما مر في السبب الأول لكن قد يوجد من يطلب أو يرضا بذلك لأسباب نفسية مسيطرة وإن لم تكن مستقلة غالباً. لربط مجموعة من الأفراد ببعضها, يمكن إيجاد "الغير" حتى يكون هو العامل المميز للجماعة, خصوصاً حين لا يوجد عامل مميز للجماعة في عقولها وغاياتها أو لا تكون هذا العامل فاعلًا وله اعتبار وقوة في نفوسهم. نحن وهم, ومّن نحن؟ "نحن" الذين يختلفون عن "هم". الحل؟ الحل هو أن ندرك بأن الشيء الوحيد الذي يميّزنا على الحقيقة هو نحن. "أنا" هو الشيء الوحيد الذي لا يمكن لأحد أن يشاركني فيه. لأن الناس قد تشترك معي في أفكاري, وفي مشاعري, وفي هيئتي, وفي بلدي, وفي صنعتي, وفي ديني ومذهبي, وفي أي شيء آخر. الشيء الوحيد الذي لا يستطيع أحد أن يجده غيري هو "أنا" , هو ذاتيتي. أنا متميز عن الكل حتى لو لم أعمل بأي عمل ولم أعقل أي عقل. ما يريده المستعبدون بأعمالهم حاصل فيهم من قبل أعمالهم. بل على الحقيقة, لو تأملوا , سيجدون أن وجدانهم لتميّزهم الذاتي هو الذي يدفعهم لطلب تصوير هذا التميز بالاستعباد بشتى صوره وألوانه. "الكنز تحت جدارك وأنت تبحث

عنه عند جارك". بالتالي, الحل هو بتذكير الناس بهذه الحقيقة على الدوام, وبإشاعة التأمل الذاتي وقيمته وسنّه للأطفال من بداية وعيهم.
الاستعباد يرجع في المحصلة إلى قوة السلاح أو إلى إقناع طبقات من الناس من صغرها بأنها مستعبدة وهذا قدرها (الهنود لهم قصب السبق في هذا الباب ولا يجاريهم فيه مجاري). وأساس الحرية تسليح الناس حتى لا يتجرأ أحد على قهرهم, وتذكير الناس بإنسانيتهم وكرامتهم وعقلهم وأن ليس أحد أولى منهم بذلك كلّه وعليهم تفعيل مقتضاه في حياتهم. اعلم أنك حر, احمل السلاح, وعش حرّاً, ومن أرادك لعمل فانظر فيه بعقلك واستفت فيه قلبك فإن وافقك فادخل فيه وإلا فاتركه وإن حاول إجبارك فأره جبروتك ولو دخلت قبرك. هذه خلاصة الحرية.

...-...

٨-حدود سلطة الزوج.

إكراه المرأة على الزواج أي بغير إذنها ورضاها, أو إكراه زوجها لها على عمل شيء, أو منع زوجها لها من العبادة والدراسة, أو إكراهها على الحمل إن لم ترده, أو عدم اعتبار شرطها إن اشترطت حضانة أولادها إن أرادت الحمل, أو رفض رغبتها في الطلاق إن طلبته, أو حرمانها من الميراث من شخص سيرثها هو إن توفيت قبله, أو منعها من مراجعة زوجها السابق إن أرادته: هذه ثمانية أمور, ليس لأحد القيام بها وليس من الكرامة الإنسانية الرضا عنها. في بلاد الأحرار, لا يوجد قانون ولا عادة تفرض على المرأة ما سبق.
ومدار الأمور الثمانية السابقة على عدم اعتبار المرأة ذات عقل وإرادة مقبولة. أي اعتبارها أشبه بالبهيمة في المفهوم الشائع للبهيمة وهي أنها كائن بدني بحت لا عقل فيه ولا نفس. بنفس هذا المنطق, يتم التعامل مع العامّة. العامّة صورة المرأة في بلاد العبودية. ويتم ترسيخ الرضا بعدم اعتبار عقل العامة وإرادتها عن طريق زرع "عامّي" صغير في كل بيت, وهذا العامّي الصغير هو المرأة. لن نمحو العامّية إلا بعد اعتبار عقل المرأة وإرادتها بجدّية.
ولولا علم الناس بوجود عقل للمرأة وإرادة فاعلة لما سعوا كل السعي لطمس معالم عقلها ومنعها من تعليمها وقهرها بالفقر والإذلال لكسر إرادتها. لو كان إنكار وجود عقلها وإرادتها أمراً وجودياً بحتاً, مثل الرياضيات أو الكيمياء مثلًا, لما احتاجوا إلى كل تلك العقوبات المادية والمعنوية لإرهابها وإسكاتها. وحيث أن الواقع يثبت وجود العقل والإرادة لها, فلابد من أخذهما بعين الاعتبار والبناء عليهما. والبناء يكون على القواعد الثمانية السابقة.

...-...

٩-سلطة الأب.

الطاغية الأول, والمثال الأكبر لكل الطغاة هو الأب. والهوس الشائع في وجوب الخضوع للأب مهما كان لعينا فاسقاً جاهلًا خبيثاً, وفرض حبّه والقبول به بزعم أن ذلك من "بر الوالدين", هذا هو الأساس الأكبر لكل الطغاة من الخاصة. فالذي يعتاد أن يحب أباه ويخضع لأوامره بدون قيد أو شرط, فأين الغرابة بعد ذلك من أن يخضع لحكامه من المحاربين السياسيين أو المتكلّمين الدينيين والفلسفيين والعلمويين. من اعتاد على ذلك هناك, رضي قلبه به هنا.
أوّل الكلام, الأب مثل الأم مكلّفين برعاية الولد لأنهم سبب الإتيان به إلى هذا العالَم. فلا فضل لهما على الولد من هذه الجهة, إذ إنما يقومون بواجبهم تجاهه, هذا إن كان لديهم مثل هذا الحسّ. ثم إن اللذة والشعور بالإشباع والاستعلاء الذي يشعر به الوالدين بسبب وجود الولد هو الأجر غير المباشر الذي

ينالانه على تلك الرعاية. الولد لم يطلب من والديه التكفل به, ولهم مصلحة معنوية واجتماعية من وجود الولد, وقد توجد مصلحة مادية أيضاً من حيث استمرارية أملاك الولد بولده. فلا فضل للوالد على الولد من هذا الوجه, وإن كان ثمة فضل فهو ليس بالتأكيد الفضل الذي يبيح للوالدين أن يدعوا أن لهما حق الألوهية المطلقة فوق الولد وأن يقولوا له "أنا ربكم الأعلى". والوالد والوالدة أرادا المتعة الشهوانية وخرج الولد من بين ذلك. ثم الولد حين يأكل من دم والدته أثناء حملها به هو صاحب الفضل عليها, إذ هي مكرهة على الحمل به, ولا اختيار لها في إطعامه, وحتى الطعام الذي يأكله إنما هو فضل دمها والذي لولا أكله له لماتت فهو صاحب الفضل عليها إن كان لأحد فضل في هذه الموازنات الطبيعية.
ثم إن كان للوالدين فضل على الولد لأنهما ربّياه وهو صغير, لقوله "رب ارحمهما كما ربّياني صغيراً", فهذا يعني أن الدعاء لهما بالرحمة يكون مقيّداً بأمرين: أولا حسن التربية, ثانياً بالقدر الذي ربياه به. فلو أساءوا تربيته, فليس لهم حتى حق طلب الدعاء من ولدهم. ولو أحسنوا تربيته لكن بقدر محدود, فالدعاء هو "كما ربياني", أي بنفس القدر وبنحو يوازيه. وأقصى ما يحق للوالدين حينها هو أنهما إذا كبرا في السن, واضطرا إلى السكن عند الولد, فعليه أن يرعاهما حين يعجزان عن رعاية أنفسهما كما رعياه حين كان صغيراً عاجزاً عن رعاية نفسه, اللهم إن الفضل حينها يكون للولد على والديه, لأنه يرعاهما باختياره وهو لم يأت بهما إلى هذا العالَم لأنه أراد قضاء شهوته والتمتع بأعضاء تناسله, لكنه يرعاهما لمعنى الرحمة وهو أمر أشرف من مجرد قضاء المتعة الجسمانية التي كانا يطلبانها بل هو أمر عقلي ووجداني.
أما عن أمر الوالدين, فليس مطلقاً, بل مقيد بما يعلمه الولد وبسلطة عقله ووجدانه ودينه, قال تعالى "وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً" فطاعتهما مقيدة بالدين وبالعلم وفي حدود الرؤية الوجودية المقبولة للولد وبدون إكراه لأنه ذكر الطاعة "فلا تطعهما" والطاعة ما كان بالإرادة. فليس للوالد حتى حق توجيه عقل ولده وإرادته, وإنما مثله حينها مثل أي شخص آخر يدعو أي شخص لأمر ما ويدله على صدق معلومة ما, وليس له أي سلطة إضافية على ذلك. ولذلك حتى حين ورد النهي عن قول "أف" لهما, فقد ورد معه أن إبراهيم قال لأبيه وقومه "أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون". هذه الخرافة الشائعة بالنهي عن قول حتى أف للوالدين في كل موضوع وفي أياً كان إنما هي تمهيد لنهي الناس عن قول أف للخاصة والجبابرة. واعتبار قول الوالدين كأنه وحي مقدس لابد من تعظيمه وقبوله كيفما كان ووجود حرج في النفس من الرد على مقولات الوالدين وأوامرهما مطلقاً, هو تمهيد لمحو عقلك وجعل عقل متكلمي الجبابرة والدجاجلة هو عقلك وأن تجد الحرج من الرد عليهم ونقدهم بل نقضهم.
عدم قول أف وعدم النهر وما أشبه كل ذلك بالنسبة للمؤمن واجب في حال كان في أمر دنيوي من قبيل الرعاية البدنية, وبشرط أن يكونوا هم قد أحسنوا التعامل معه ولم يقولوا له أف ولم ينتهروه حين كان صغيراً. "رب ارحمهما كما ربياني صغيراً", فقاعدة العدل الإيماني الاختياري هي أن ترحمهما في الكبر كما ربياك في الصغر, وبنفس الأسلوب قدر الإمكان وبنفس الحدود والشروط. فإن كان والدك مثلًا يقدّم شهواته وترفه على رعايتك والإنفاق عليك حين كنت صغيراً, فأنت غير ملزم ولا حتى من مقتضى إيمانك أن تقدّم رعايته والإنفاق عليه حين يكبر على مصاريفك المقبولة في حدود الشرع أو حتى في تسليتك ولعب أولادك مثلًا. هذه المعاملة العادلة هي القاعدة, والإحسان الزائد عليها أمر يفعله من يشاء كما يشاء لكن لا إلزام إيماني بها فضلًا عن أن يكون لها إلزام قانوني. أن يعاملك معاملة سيئة

وأنت صغير ثم يفرض عليك الدين-حسب ظنك- أن تعامله معاملة حسنة حين يصير هو "الصغير" حكماً أي حين يكبر, يساوي في مدلوله أن تعامل الحكومة شعبها معاملة سيئة جائرة وتقدّم شهوات أصحابها وترفهم على مصالح الناس, ثم يوجب الدين عليهم أن يطيعوها ويخلصوا لها ولا يقولوا لها حتى كلمة أف. باختصار: البر المطلق بالوالدة والوالد تمهيد للقبول المطلق بالطاغية الفاسد. كلاهما مرفوض, على قاعدة العدل وعلى قاعدة النص الشرعي. وقد كان المؤمنون يذبحون آباءهم في المعارك, فتأمل.

الأعلى في العلم أولى بالاتباع, حتى لو كان الأعلم هو الولد والأقل علما هو الوالد. قال إبراهيم لأبيه "يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطاً سوياً". كونه أباً من وجه لا يعني كونه حاكماً وأميراً وقائداً من كل وجه. هو أب من حيثية, لكنه عبد تابع للأعلم منه من حيثية أخرى. لكن هذا الأب الوثني لم يعقل ذلك, فأراد رجم إبراهيم, ومعلوم أن الدين الوثني قرين المذهب الأبوي. لكن حين جاءت النوبة ليعقوب النبي, وكشف الله له أن يوسف سيكون فوقه في وقته, سجد له حسب مقتضى الرؤية "والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين" "وخروا له سجّداً", فلم يلتفت إلى كون يوسف ولده في الظاهر, بل جعل الحكم للعقل والروح والمقام عند الله. أنفة الوالد أو الوالدة من اتباع ولدهما حسب الصورة إنما ينبع من كون الوثنية لا تزال ثابتة فيهما. والوثنية عدوة الحرية والكرامة الإنسانية.

الخلاصة: ليس لأحد, لا والد ولا والدة, أي سلطة في أمور العقل والإرادة على أولادهما. وأما في أمر الرعاية البدنية, فأقصى ما على المؤمن الالتزام به بحكم العدل والأمر الإلهي هو أن يرعاهما بنفس الطريقة التي رعوه فيها حين كان صغيراً حين يعجزوا عن رعاية أنفسهم. إن أحسنوا له أحسن لهم, وإن أساؤوا له فله أن يسيء لهم أو يعرض عنهم. ولا يوجد وراء ذلك قطرة من العدل والإيمان. وعلى صعوبة هذا الكلام بالنسبة لأكثر الناس في أمّتنا, الذين اعتادوا على قيم الوثنية والعادات الطغيانية تحت ستار واسم التعاليم الإسلامية واللوازم الإيمانية, فإنه عين الحق والحقيقة العدلية والشريعة الإلهية.

بدون التخلص من طغيان الأبوية لن نتخلص أكبر الطواغيت السياسية.

...-...

١٠-سلطة الرب.

الكلام هنا عن الرب والأرباب بالمعنى الديني العقائدي. وتركنا الكلام عنها للنهاية لأن أقصى ما يسعى له كل طاغية هو أن يقنع الناس بوجود رب في السماء, ثم أن يقنعهم بعد ذلك أنه هو نائب هذا الرب في الأرض وأن له نفس سلطات ذلك الرب بالقدر الذي يتناسب مع قدره في الأرض كرب مصغّر أو خليفة أو رسول أو سمّه ما شئت. لا يوجد دين يريد أصحابه من الآخرين التمسك به فقط, لكنهم يريدون منهم التمسك به أولًا ثم جعلهم هم أرباب مصغرين في الأرض ثانياً, وفي حال رفضوا هذه الخطوة الثانية فإنهما لا يبالون بالخطوة الأولى ويرمونهم بالتكفير والبدعة والهرطقة وأنهم من الخوارج وقل ما شئت. بل فكرة الرب كثيراً ما استعملت كتأسيس خفي لتقسيم الناس إلى خاصة وعامة, وذلك بأن يكون الرب وملائكته وجنوده وإخوانه أيا كان شكل العقيدة هم "الخاصة" في السماء, فوق, في الغيب, في الماوراء, وبقية الكائنات "تحت" ولا قيمة لهم ولا وزن بالقياس إلى الرب ومن معه (عجيب, لا قيمة للناس لكن نرى أن هذا الرب وجماعته لديهم انشغال عظيم بإخضاع هؤلاء الناس الذين "لا قيمة لهم" وتحصيل الاعتقاد "الصحيح" و الخضوع التام وتقديم القرابين والصلوات والدعاء ! سبحان الله). بعد تأسيس هذه القاعدة, يتم تصوير نواب الرب والأرباب على الأرض, وهم جماعة من البشر يريدون الدنيا بملئ كفّيهم بل وينغمسون فيها حتى الأقدام, دنيا الحكومة ودنيا الشهوة أو كلاهما وهو العادة الشائعة, يتم تصوير هؤلاء على أنهم نواب الرب, بالتالي هم الخاصة وبقية الناس هم العامة.

بدون فهم الربوبية بحسب حقيقتها الظاهرة أو إلغاء مفهوم الربوبية العلوية بالمرة, لا يمكن محو العامّية. الذين لم يستطيعوا تصور الربوبية إلا بالنحو الذي رسمه الجبابرة, هؤلاء لم يجدوا أمامهم سبيل إلا إنكار الربوبية والكائنات العلوية من الأساس. لكننا وبفضل الله تعالى لا نحتاج إلى القيام بذلك, لأنه لا يوجد شيء في العقل أو النقل يوجب تصوير الربوبية على النحو الذي رسمه الجبابرة. كيف؟

المتفق عليه أن الرب وملائكته وجنوده وبقية الكائنات العلوية, هي من الغيب والتعالي الذي لا يفرض نفسه ماديا على أحد بنحو ظاهر وخارجي قسري. وبعبارة القرءان "إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلّت أعناقهم لها خاضعين" ومعنى ذلك أن الله لا يريد أصلًا أن يخضع الناس له بسبب خارجي قهري في هذا العالَم, وإنما يريد طاعة والطاعة إرادة مبنية على تعقل وفهم وفقه واطمئنان قلب بالعلم والتحقيق. وهذا مشهود له بظاهر حال البشر, فدع الناس وشأنهم, وستجد أنه لا يوجد سبب إلهي يكرههم من الخارج على قبول إيمان أو شريعة. وهذا أمر ظاهر ومقبول ويقر به حتى أعتى الجبابرة الذين يستعملون الله وملائكته ودينه كسلاح يخضعون به الناس أو يتخذون الله سبحانه بضاعة يتاجرون بها, فإنهم يقولون بوجوب وجود "إمام يفرض أحكام الدين" أو "لابد للناس من أمير عادل أو ظالم يقيم حدود الله في العباد والبلاد". وهذا إقرار بأن الله ترك الناس ليعقلوا ما يعقلون, ويختاروا ما يختارون. ثم بعد ذلك يزعم من يشاء ما يشاء باسم الله ويزعم أن الله أراد إكراه الناس على ديانة أو دولة. فأصالة الحال, وظاهر الواقع, والإقرار الضمني للمخالفين, والنصوص الشرعية الكبرى, كل هذه حجج تشهد بأن الرب تعالى وأي كائن علوي آخر يزعم أحد الناس أنه يريد التدخل في حياة الناس وقهرهم إنما ترك الناس وشأنهم ولم يقهرهم على شيء يكرهونه.

لا توجد حجّة أو وسيلة يمكن بها جبر أحد على الإيمان بدين. لا معجزة ولا غيرها. كل ذلك باطل وأغاليط شائعة. اللهم إلا حجّة واحدة وهي حجة العقل والمكاشفة الروحية. ومعلوم أن الذي يقبل بشيء لأن عقله سواء من حيث فكره أو من حيث كشفه قد حكم به, فلا يمكن القول بأنه تعرض للإكراه إن التزم بمقتضياته. فالدين حقا كما قال القرءان "لا إكراه في الدين", أي لا يحتمل الإكراه, لا فقط أنه ينهى عن إكراه الناس على الدين, بل عين الدين وذات الدين لا إكراه فيه, وكل ما يمكن أن يقع فيه إكراه أو عليه فليس من الدين وليس هو الدين.

وبناء على ذلك, حتى لو كان ثمة أناس لهم منصب النيابة عن الرب أو خلافته أو الرسالة, فإن سلطة هؤلاء مقيدة بعقول الناس وإرادتهم طاعتهم في الأصل. فالرب لم يفرض نفسه إلا على من يريد وجهه. لا أقل هكذا هو الحال في هذا العالَم, وكلامنا هو على هذا العالَم, وكل إنسان يرى رأيه في العوالم القادمة إن كان ثمة عوالم قادمة حسب علمه وإيمانه.

الحاصل: حتى لو سلّمنا بوجود رب وأرباب, فإن أقصى ما أنزله هو الكتاب, والكتاب سلطته بحسب تعقل وإرادة من يقبله من أولي الألباب, بالتالي يستحيل أن تثبت سلطة مطلقة وقهرية لأحد من النواب الذين هم في أغلب الأحوال كلاب أبناء كلاب ولا يستحقون إلا الرفض والتنكيل والتقتيل والعذاب. هل عقلتم ما أريد إيصاله لكم أيها الأحباب !

تمت المقالة, والله المستعان والتكليف على الإنسان في محو الأميّة ومحو العامّية ورفع ما تعيش فيه أمتنا من لهيب اللعنة الإلهية.

....

(خطاب للأغوات)

الآغا يُقال أحياناً على الرجل الذي تعرّض لعملية خصاء في صغره، وصار يعمل خادماً وعبداً في قصر السلاطين القاهرين كالعثمانيين مثلًا. وأرى أن هذا الاسم ينطبق بدقة معنوية على الكثير جدّاً من أشباه المفكّرين في بلادنا وفي ما صار يُعرَف بعقدة النقص تجاه الغرب. الأمر عندي ليس مجرّد عقدة نقص، فكل شخص قد يرى نفسه ناقصاً من جهة حين يقارن نفسه بشخص آخر، فهذا لا بأس به بل هو أمر طبيعي وحتمي. الأمر عندي أحسن تشبيه له هو تحويل المفكرين العرب والإسلامويين إلى آغوات، شغلهم هو التخديم على موائد فراعنة زمانهم وكل من يبدو لهم أنه كامل وقوي وعظيم و"ربكم الأعلى" من وجه، حتى لو كان ذلك مجرّد وهم قد مات وانتهى زمنه، وحتى لو كان زمنه لم يأتي على الحقيقة وإنما كان سلسلة من الأهام والاختزالات في أذهان الأغوات. كنت أنتظر مناسبة جيّدة للنظر في خلاصة عملية الخصاء التي حصلت لهم وأسسها الظاهرة على الأقل، لنرى هل فعلًا يوجد مبررات فكرية وواقعية لصيرورتهم أغوات عند "الكفار" (حسب التعبير الشائع). وجاءتني هذه الفرصة بالأمس. وسأشارككم إن شاء الله مضمونها ولننظر فيها سويّاً لنرى.

وصلتني هذه الرسالة التي تتضمن خلاصة لنفس الأفكار السخيفة التي يكثر من ترداده الكثير في هذا الزمن في بلاد المسلمين والعرب منهم خصوصاً. وحيث أنني أجبت على فقراتها في مواضع متفرّقة ومَن يقرأ كتبي لا يجد لغزاً وصعوبة في مثل هذه الكلمات المتهورة، إلا أنني فضلت نقل الرسالة هنا والإجابة عنها باختصار وإشارات نافعة إن شاء الله.

ملحوظة: كلام صاحب النصّ سيكون بين قوسين {—}. وكلامي بعد لفظة "أقول".

فتعالوا ننظر.

...-...

{الاديب السوري محمد البوداي بعد طرد داعش والتكفيريين . " أريد سورية مثل بلاد " الكفار" .فأجابه أحد مشايخ الإسلام : " الناطقين باسم الله " : إن سبب تخلفنا هو الإبتعاد عن الكتاب والسنة .

فرد السيد محمد البوادي :
دائماً ما ترددون كالببغاوات نفس الأسطوانة ، إن سبب تخلفنا هو ابتعادنا عن الإسلام !! وأنا أقول : هل سبب تقدم اليابان و أمريكا و الصين و أوروبا و روسيا هو عملهم بالشريعة الإسلامية ؟؟؟؟ !!!!!!!!أيها الشيخ : إن سبب تخلفنا هو ، " الإسلام المتخلف " الموجود في " عقول المشايخ المتحجرة " ، والأمر لا يحتاج إلى برهان .أنظر إلينا نحن المسلمين !!- من أراد منا تحصيل العلم يذهب الى بلاد الكفار .- من أراد أن يعيش بكرامته يهرب الى بلاد الكفار .- من أراد أن يحافظ على أمواله يودعها في بنوك الكفار . - من أرد الحصول على أي نوع من المعلومات يلجأ إلى مصادر معلومات بلاد الكفار .- ملايين الهاربين من بلادالهداية والإسلام ، لم يلجأ أحد منهمإلى أرض السعودية النبوية أو باكستان النووية ، أو أرض الخليج الثرية أو أرض الكنانة المصرية ، بل كلهم يهربون إلى بلاد الكفار .- حين يغرق المسلمون الهاربون من رحمة الإسلام أمام شواطئ الكفار ، لا أحد ينقذهم

غير هؤلاء الكفار . يوفرون لهم المأوى والطعام والشراب والدواء ، أما شيوخ المسلمين فإنهم يفتون بقتلهم وتدمير زرعهم وقطع مياه الشربعنهم ، ويطلبون من الاسر الشريفة إرسال بناتها العفيفات لنكاح " المجاهدين " التكفيريين القتلة .- السيارة التي تركبها والكومبيوترالذي تستعمله والهاتف الذي لا يفارقك صنع في بلاد الكفار .- الدواء الذي تشربه يُصنَّع ويأتيك من بلاد الكفار أيها المسلم .- الطيارة والدبابة والمدفع والبندقية والمسدس جميعها تصنع في بلاد الكفار .- في بلاد الكفار لا يبحثون عن فتاوي تبيح لهم قتل بعضهم لمجرد الاختلاف بالرأي أو المنهج وأنتم تفتون وتبيحون قتل وذبح البشر واغتصاب الحرائر .- في بلاد الكفار " لا يُحكم على الانسان بالقتل إذا كان على منهج مختلف ، و لا يُقتل لأنه غيَّر مذهبه أو دينه . أما أنتم " شيوخ الإسلام الحنيف " فهذه لعبتكم بحق المسلمين حتى والبشريه جمعاء .- في بلاد الكفار لا يعتقل المواطن ويقتل لأنه معارض أو مخالف بالرأي بينما يحصل هذا واكثر في بلادكم أيها المسلمون .- في بلاد الكفار لا يختفي الكاذب والمسيء واللص وراء لحيته ومسبحته الطويلة ، أما في بلادكم فهي مهنتكم وما أكثركم . لذا فإني أقول لكم :أيها " الشيخ الجليل " : خذوا تخلفكم و همجيتكم و فتاويكم . أنا سوري وأريد أن يكون بلدي مثل بلاد الكفار . أقول هذا و أنا مؤمن بالله و ملائكته وكتبه و رسله واليوم الآخر . وأتدبر القرآن وأدعو إلى سبيل ربي بالحكمة والموعظة الحسنة ، بعكس شيوخكم الذين حولوا الإسلام إلى بعبع مرعب ومعول لهدم الأمة .. الاسلامية والبشرية والإنسانيه .

...-...

أوّل الكلام أن قصّة السؤال والجواب هذه مصطنعة ولم تحدث واقعياً. بل إن صيغة هذه المقالة وكيفية "إثبات" مطلب صاحبها يشبه مقالة أخرى كتبها أحد اليسوعيين والتي رددنا عليه فيها بمقالة "صليبي تائه". نفس السخف والتسرّع والتناقض والتضارب في الأفكار ومع الواقع، بل حتى نفس النَّفَس عموماً. ولعل قولهم {فأجابه أحد مشايخ الإسلام "الناطقين باسم الله"} بالإضافة إلى طعن هذا الكاتب في المسلمين ومشايخهم كلّهم من وجه بل في الإسلام نفسه، ثم من وجه آخر الزعم بأنه من المسلمين المؤمنين من الوجه الآخر، يشابه نمط اليسوعي الصليبي التائه الذي رددنا عليه من قبل. ففكرة "النطق باسم الله" وهذا الأسلوب هو أسلوب اليسوعيين وليس أسلوب المسلمين عموماً، وإن وجدته في كلام مسلم فإنما زلّ به لسانه وأخذه عن قراءة كتب ذات أصول يسوعية. وكما وجدنا في مقالة صليبي تائه أن الكاتب يدّعي أنه ليس ضد كل العرب وريد السلام معهم لكنه ينقد العربية، بالرغم من أنه نقد وطعن في العرب بل وفي المسلمين جملة أثناء كلامه، كذلك نجد الأمر هنا، كلامه يطعن في الإسلام والمشايخ وجملة المسلمين لكنه يزعم أنه ضدّ بعض أنواع الإسلام من جهة أخرى. فكاتب هذه المقالة إما له أصول صليبية وإما غبي مثلهم وله نفس سفاهتهم وطريقتهم المستعجلة والمتناقضة في التعبير والشرح.

...-...

قول الكاتب {أريد سورية مثل بلاد الكفّار} يجعلنا نسأل: من هم "الكفار" هنا؟ حينها يجيبنا الكاتب نفسه فيقول {هل سبب تقدّم اليابان وأمريكا والصين وأوروبا وروسيا}. فبلاد الكفار التي يريد سوريا أن تكون مثلها هي هذه البلاد الخمسة. لكن حينها سنسأل هذا الأبله: هل تريدها شيوعية مثل الصين، أم رأسمالية مثل أمريكا؟ هل تريدها مديونة مثل اليونان في أوربا أم غنية مثل ألمانيا في أوروبا؟ هل تريدها قمعية وقاسية مثل الصين وروسيا أم متحررة وليبرالية مثل أمريكا وفرنسا؟ بما أن كل هذه البلاد "متقدمة" عنده، فما معنى التقدّم عنده بالضبط. هذا غير ظاهر. هذا وجه.

الوجه الآخر أن كونك تريد سوريا {مثل بلاد} أخرى، دليل على أنك متخلّف وضعيف مثل إن لم يكن أسوأ من السلفية الذين تذكرهم وتنقدهم. لأنك تشترك معهم في هذه الجهة، وهو أنكم لا تريدون الفردية والاستقلالية والتعقل الحي الحر، لكن تريدون حالكم أن يكون "مثل" حال طرف آخر.

...-...

قول الكاتب {دائماً ما ترددون كالببغاوات نفس الأسطوانة، إن سبب تخلفنا هو ابتعادنا عن الإسلام !! وأنا أقول: هل سبب تقدم اليابان وأمريكا والصين وأوروبا وروسيا هو عملهم بالشريعة الإسلامية ؟؟؟؟!!!!!!!}.

أقول: المعذرة إذا كنت أخطأت في عدد علامات التعجّب التي ذكرها فإن نظري ضعيف قليلًا. وهذا مما يؤكد أن الكلام مصنوع مكتوب وليس كتابة لحوار شفهي جرى بين البوادي المزعوم وذلك الشيخ. لكن بغض النظر عن علامات التعجب العجيبة هذه، فإن حجّته منقوضة من أكثر من وجه.

الأوّل أن ترديد شئ {كالببغاوات} هو عمل هذا الحداثي المتخلف أيضاً. لأنه وأشباهه من الحداثيين يرددون كالببغاوات نفس الأسطوانة وهي {نريد بلادنا مثل بلاد الكفار} وأن "التقدم" لابد أن يكون غايتنا القصوى، ولا ندري بعدها ما هو هذا التقدّم المزعوم الذي يجمع بين الصين وأمريكا في نفس السياق، سنرى بعد قليل إن شاء الله ما هو هذا التقدّم. لكن بالنسبة للببغاوات فالسلفيين مثل الحداثيين في هذا الباب، السلفي يقول "نريد مثل س" و الحداثي يقول "نريد مثل ص"، كلاهما يريد تقليد غيره، ولا يعقل بنفسه ولا ينظر لنفسه كالأحياء والأحرار. السلفي والحداثي وجهان لعملة واحدة، قلناها من قبل ونعيدها الآن للمناسبة.

الثاني أن {الإسلام} شئ، و {الكتاب والسنّة} شئ آخر، و{الشريعة الإسلامية} شئ ثالث. نعم بينهم اتصال لكن بينهم انفصال. فحين تقول "الإسلام" المقصود الإسلام لله تعالى وهو الدين العامّ. وحين تقول "الكتاب والسنة" فالمقصود هو الإسلام كما نزل بخصوصيات معينة على محمد. وحين تقول "الشريعة الإسلامية" أنت تتحدث عن جانب الأوامر من الكتاب والسنة، وليس جانب الطريقة أو العلوم والحقائق والرؤية الوجودية. وبناء على ذلك، حين يقول أحدهم بأن اليابان وأوروبا "تقدّمت" لأنها اتبعت الشريعة الإسلامية، فهذا الكلام له وجه من الصحة، لأن مبنى الشريعة الحرية والعدل والكرامة الإنسانية، وغايتها تحصيل العلم ونشره وأحكامها تدور على ذلك. فإذا نظرنا من هذا الوجه كان تطبيق الشريعة فعلًا سبب ل"التقدم" وعدم تطبيقها سبب ل"التخلف". فلا يحتاج الأمر هذا التعجب الفظيع. للقضية وجه من الحق. وحجّته ليست دامغة ولا بديهية.

الثالث بدون تعيين معنى التقدّم والتخلّف بالضبط، لا نستطيع توضيح سبب التقدم والتخلّف. وهذا بديهي، وبما أن الكاتب الأبله لم يهتمّ بهذا البيان أوّلًا، فكلامه كلّه يصير مرسل ومبهم، خصوصاً أنه ذكر الصين الشيوعية واليابان التابعة وأمريكا الرأسمالية الامبريالية وأوروبا (ولم يفرّق بين الغربية والشرقية، كأبسط تفريق)، روسيا الأوليغاركية والمعلوم الفساد فيها، حين يجمع كل هذا في نسق واحد يكون معنى التقدّم مبهماً أشدّ الإبهام لحدّ جلب العجز للعقل والشلل للفكر. ولذلك لابد من تخصيص فقرة لفهم معنى التقدّم الذي يريده الأخ غير المحترم، ثم ننظر في أسباب التخلف وما إلى ذلك إن شاء الله. فكما أن فكرة اللسان الأصيل هي التي يدور عليها مقال ذاك الصليبي التائه فكذلك فكرة التقدم هي التي يدور عليها مقال هذا الحداثي التائه. وهذا أحد العوامل المشتركة بينهما. بالإضافة إلى استعمال المحور الواحد للطعن على العرب والمسلمين، وهذا مشترك عميق آخر بينهما. فتعالوا ننظر.

...-...

يبدو أن مقصد الكاتب من التقدّم هو الفقرات التي تلت قوله {انظر إلينا نحن المسلمين !!} لا أدري ما قصّته مع علامات التعجّب هذه، المهم. حين بدأ بتعداد أسباب فضل "بلاد الكفار" على بلاد المسلمين ذكر تقريباً ١٥ عشر أمراً. لننظر فيها واحدة تلو الأخرى وعلى عجالة وبإشارة كافية إن شاء الله ولنقارن تلك الفضائل التي نسبها لبلاد الكفار مقارنة مع واقع الحال في البلاد الخمسة التي استشهد بها على التقدّم: الصين واليابان وروسيا وأوروبا وأمريكا.

١- {من أراد منّا تحصيل العلم يذهب إلى بلاد الكفار}.
أوّلًا ليس كل من يريد تحصيل العلم يذهب إلى تلك البلاد الخمسة. والبعض يذهب إلى بلاد ذات أغلبية مسلمة ويبقى فيها. ثم "العلم" كلمة واسعة تشمل جميع العلوم وليس فقط "الساينس" بالمعنى الضيّق، وقطعاً ليس كل من يريد تحصيل أي علم مطلقاً يذهب إلى بلاد الكفار، أنا أردت تحصيل علم القانون وكان بإمكاني الدراسة في الغرب أو في بلدي العربية واخترت العربية. والأمثلة كثيرة جدّاً في شتّى أنواع العلوم المختلفة.
ثانياً إن كان يقصد البعثات وطلب بعض العلوم والذهاب إلى أمريكا وروسيا مثلًا، فهو محقّ من وجه، لكن هذا لا يستقيم مع ذكر الصين واليابان مثلًا، فإن هاتين البلدتين "المتقدمتين" وكذلك الكثير من بلاد أوروبا، حين يريد أهلها "تحصيل العلم" فإنهم يذهبون إلى بعض الولايات الأمريكية وبعض بلدان أوروبا الغربية وانجلترا مثلًا. فهل الصين واليابان متخلّفة لأن أعداد هائلة جدّاً من أهلها يُبتَعَثون إلى أمريكا وانجلترا، وأشدد على كلمة "بعض ولايات أمريكا" و "بعض بلدان انجلترا" فإن "أمريكا" ليست كلّها "متقدمة" من حيث إمكانية طلب العلم فيها. بعض الجامعات في البلاد الإسلامية أفضل من بعض الجامعات في بعض الولايات الأمريكية. يوجد اختزال شنيع وشديد في مثل هذه الحجج السخيفة المتسرعة. لكنها تلعب على وتر التعميم الضبابي والتضليل النفساني بسبب عدم قدرة أكثر الناس على التمييز بين الأمور إلا بعد تذكيرهم بها وتنبيههم عليها. نعم يقول الغافل "أمريكا في التعليم أفضل من كل بلاد المسلمين". لكن هذا التعميم باطل قطعاً وبالإجماع الدولي، فإن بعض الجامعات التقنية في إيران مثلًا-جامعة شريف-مَن يتخرّج منها يتم قبوله في أفضل الجامعات التقنية الأمريكية فوراً، لكن بعض الولايات الأمريكية فيها جامعات مَن تخرّج منها بالكاد يستطيع الحصول على وظيفة ينال بها لقمة عيشه. نرجع إلى الذهاب إلى تحصيل العلم إلى بلاد الكفار حسب قول الكاتب الغافل. أثناء كتابة هذه المقالة، يوجد أكثر من ثلث مليون صيني يدرس في أمريكا. وكوريا الجنوبية ذات التوجه الغربي الرأسمالي والتابعة لأمريكا كما هو معلوم، عدد المبتعثين منها إلى أمريكا أكثر من عدد المبتعثين من السعودية. ويوجد أناس من كندا-وهي دولة "متقدمة" ولاشك- أيضاً يدرسون في أمريكا. بل من الأمريكان يوجد أناس يسافرون خارج أمريكا للدراسة، وعددهم أيضاً تقريباً ثلث مليون، بعضهم يذهب إلى بيرو أو البرازيل أو أرجنتينا أو المسكيك أو الهند أو اليابان أو حتى إلى الصين. وبعض أهل هذه البلاد يذهب إلى أمريكا للدراسة. فقضية السفر لتحصيل العلم لا تدلّ على التقدّم، وإلا لما خرج من بلده، ولبقي الصيني في الصين، والأمريكي في أمريكا، والياباني في اليابان، والروسي في روسيا. وهذا لا يحدث.
ثالثاً أسباب وجود جامعات جيّدة من عدمها في البلاد ذات الأغلبية المسلمة من عدمها لا يرجع إلى الإسلام لكنه يرجع إلى القرارات السياسية في الحقيقة. وإلا فإن المسلمين في كل بلادهم تقريباً هم أناس إجمالًا يحترمون ويعظّمون العلم وقيمة التعليم، ولا يوجد أحد حتى من أكبر الوهابية والمتعصّبين

يعترض على تعليم الهندسة أو الرياضيات أو البيولوجيا مثلًا. فإلصاق عدم جودة التعليم بالمقارنة مع بعض الجامعات في تلك الدول بالإسلام و"عقول المشايخ" دليل على التعصّب المفرط والغباء الكاسح. وهو تعصّب يوازي تعصّب "المشايخ أصحاب العقول المتحجرة" الذين يشتكي منهم الكاتب.

٢-{من أراد أن يعيش بكرامته يهرب إلى بلاد الكفار}.
كلّا، مَن أراد أن يعيش بكرامته وكانت كرامته تعاكس ما عليه الحال في البلد الذي هو فيها عليه أن يهرب إلى إحدى بلاد الكفار التي تتناسب مع تعريفه الخاص لكرامته. هكذا يستقيم الأمر. وإلا، فإن الذي يريد التأليف بحرية مثلًا لا يستطيع العيش في الصين، وأضرب مثالًا بـ "ليو جيابو" الصيني الذي فاز بجائزة نوبل للسلام والذي دعا إلى بعض الحقوق الديمقراطية وتم سجنه حتى توفي مصاباً بسرطان في الكبد في سن ٦١. وإن أردت أن تنظر إلى كمّية وكيفية امتهان كرامة الإنسان بالمعنى العام في الصين أو في روسيا وبعض بلاد أوروبا الغربية، وبل وبعض أنواع الكرامة حسب بعض التعريفات حتى في كندا وأمريكا وبلدان أوروبا الغربية، فستجد أمثلة كثيرة جدّاً. وتتبع تقارير حقوق الإنسان عن جميع تلك البلاد واقرأ ما يكتبه دعاتها وستجد أمثلة كثيرة. فماذا تقصد بالضبط بالكرامة؟ حرية التعبير؟ هذه عليها قوانين وقيود حتى في أمريكا وكندا وانجلترا، فضلًا عن الصين واليابان وروسيا، وكلّها "بلاد متقدمة" كما يرى صاحبنا. حق المعارضة السياسية؟ حدّث ولا حرج عنها في الصين وروسيا مثلًا. أن تكون مختلفاً في عرقك ونسبك وتنال نفس المعاملة؟ هل توجد مخالفات ضدّها في بعض تلك البلدان أيضاً، سواء كانت على مستوى الدولة والقوانين أو على مستوى المجتمع. وقد تكون على مستوى الدولة غير موجودة في حالات السلم لكن في حالات الحرب أو بعض الظروف يتم النظر إليك من حيث عرقك ولونك مثل ما حدث مع الأمريكان ذوي الأصول اليابانية في الحرب العالمية حيث تم اعتقالهم في مخيّمات خاصّة بناء على عرقهم، ومثل ما يحدث منذ قرون مع السود في أمريكا وإلى يومنا هذا ويشتكي السود منه أشد شكاية. {يعيش بكرامته} كلمة عامّة لم تم تفصيلها وتحديدها لسقط من عليائها إلى حدود متواضعة وأكثر واقعية. لا أدّعي أن ما يحدث في البلاد ذات الأغلبية المسلمة هو عين ما يحدث في تلك البلاد من كل وجه، ولكن ما أقوله هو أن هذا التعميم الغامض باطل وله استثناءات كثيرة تجعله خارج نطاق الاحتجاج وخصوصاً الاحتجاج السريع والمنفعل الذي يقوم به الكاتب.

٣-{من أراد أن يحافظ على أمواله يودعها في بنوك الكفار}
نعم، قل هذا لمن أودع أمواله في بنوك أمريكا أو اليونان حين أفلست البنوك وذهبت تجميعة عمرهم ومرتّبات تقاعدهم. تعميم لا يخرج إلا من سفيه. اللهم إلا إن كان يقصد ببنوك الكفار بعض بنوك سويسرا، فحينها قد يكون له وجه إلى حد كبير، أما بقية البنوك فلا. ثم الأهم من ذلك، إن نظام البنوك نظام موحد عالمي إلى حد كبير، والبنوك التي "في بلاد المسلمين" متّصلة بالبنوك التي في بلاد الكفار. فأنا حين أودع أموالي في بلادي العربية فمستوى الأمان إما متساوي أو أقلّ بقليل جدّاً لا يكاد يؤبه له بالنسبة للإنسان المتوسط من إيداعها في بنوك الكفار. لا يوجد بنوك إلا بنوك الكفار على الحقيقة ! فأين الاختيار الآخر لإيداع الأموال إذن ؟ لا أدري. لعله يتصوّر أن بنوك الكفار عليها حراسة جيّدة، لكن بنوك المسلمين توجد فيها خزانة تشبه تلك التي تظهر في أفلام الكاوبوي الأمريكي ويستطيع السرّاق الدخول إلى البنك الذي يشبه الدكان وسرقة وديعتك أيها المسلم المسكين. البنوك في كل دولة تابعة للدولة إلى حد

كبير أو مطلق، والودائع عادة ما تضمنها الدولة بدرجة أو بأخرى، ونادراً ما تختفي هكذا كما يختفي الأرنب في طاقية الساحر. واسأل الخبراء وسيقولون لك حتى لو كنت في أمريكا فعليك أن تودع أموالك في بنك تابع ل(اف دي أي سي) ولديه تأمين منهم وإلا فإنك تأخذ مخاطرة كبيرة وحتى البنوك التي لديها هذا التأمين إنما تؤمن إلى حد مبلغ ٢٥٠ ألف دولار إلا في حالات استثنائية. فالمخاطرة من وجه موجودة في كل البنوك سواء تلك التي في أمريكا فضلًا عن غيرها، والمخاطرة من وجه آخر غير موجودة في ولا بنك من البنوك أقصد من حيث التساوي في هذا الجانب. فأين المفاضلة الحقيقية التي يفتخر بها الكاتب. صدّقوني عانيت وأنا أتأمل في عبارة {من أراد أن يحافظ على أمواله يودعها في بنوك الكفار} وأحاول أن أجد لها وجهاً من الصحّة لكني عجزت، وليس لعجز عقلي ولكن لغباء صاحبي. فجهله لا يشمل فقط أمور الدين والفلسفة لكن أمور البنوك أيضاً. قالوا أن صاحب هذه المقالة هو "الأديب" البوادي. لا أدري من البوادي، ولا ما هو أدبه، لكن واضح من هذه المقالة أنه عليه الاقتصار على "الأدب" (الذي بدون أدب) وترك مجال النقد الديني والفلسفي...وبالأخصّ البنكي ! (هذه علامة تعجّب حتى يشعر الكاتب بأني أتقرّب إليه باللغة التي يفهمها، لأنه من الواضح أنه لا يفهم عالم الأفكار واللغات، فلنكلّمه بلغة الصمّ البكم والإشارات).

٤-{من أراد الحصول على أي نوع من المعلومات يلجأ إلى مصادر معلومات بلاد الكفار}
كلّا، أنا أريد الحصول على معلومات عن أسعار الخبز في السوق، فأرجع إلى مصدر معلومات في جدة. وبما أن هذا "نوع من أنواع المعلومات" فقد سقطت حجّته. ولا أريد حتى أن أتعب نفسي بافتراض وتوجيه كلام هذا الأرعن، لكن نقوم بافتراضين اثنين وهو إن كان يقصد بالمراجع الكتب لنقل الفلسفية أو التاريخية مثلًا، أو شبكة الانترنت مثلًا. فإن كان يقصد الأول، فأنا أقطع بأن الجاهل فقط هو الذي يقتصر على ما يرد من عند الغرب الحداثي في هذا الباب، ومصادرنا القديمة أفضل بكثير، ثم إن هذه المصادر ليست يابانية ولا تخرج من الصين ولا من أوروبا الشرقية ولا من اليونان ولا من ولاية تكساس في أمريكا، أيا كانت المصادر التي يذكرها فإنه قطعاً لا يقصد أنها تخرج من كل البلاد الخمسة التي ذكرها، فكما رضي بأنها لا تخرج من الصين أو اليونان فليرضى بأنها لا تخرج من فاس أو إيران. وأما إن كان يقصد الانترنت، فالانترنت لم تخترعه كل "الدول المتقدمة" التي ذكرها، وإنما اخترعها بعض الناس في إحدى الولايات في أمريكا، فإن كان هذا يجعل بلاد المسلمين كلّها ساقطة فليجعل كل الولايات الأمريكية الأخرى وكل أوروبا والصين واليابان وروسيا أيضاً بلاداً متخلّفة لأنها لم تنشئ مصدر المعلومات هذا. قلّب كلامه كيف شئت ولن تجد إلا صراخ بلا معنى محقق.

٥-{ملايين الهاربين من بلاد الهداية والإسلام، لم يلجأ أحد منهم إلى أرض السعودية النبوية أو باكستان النووية، أو أرض الخليج الثرية أو أرض الكنانة المصرية، بل كلّهم يهربون إلى بلاد الكفار}.
أقول:

أوّلًا قوله {لم يلجأ أحد منهم} باطل قطعاً، فإن الهارب من بلد إنما يلجأ إلى بلد أخرى تتناسب مع أفكاره إن كان هربه بسبب فكرة أو قيمة معينة. كالإخواني الذي يهرب من مصر وسوريا يلجأ إلي تركيا أو قبل ذلك حين لجأوا إلى السعودية وبعض بلاد الخليج، والأمثلة كثيرة، فهذه العبارة {لم يلجأ أحد منهم} لا يقولها مثل هذا "الأديب" المفترض أن صنعته الوحيدة هي فقه اللغة وكيفية استعمالها، هي عبارة باطلة. فإن كان اللجوء والهروب بسبب الحرب تحديداً، فإن لبنان استقبلت أكثر من مليون سوري.

وتركيا استقبلت أكثر من أربعة ونصف مليون لاجئي، معظمهم (أكثر من ثلاثة ملايين) من سوريا، والبقية من العراق وأفغانستان وإيران وباكستان والصومال وغير ذلك حسب إحدى الإحصاءات. وإيران استقبلت مئات الآلاف من العراقيين بعد الحرب هناك. وقس على ذلك. فالفارق بين الواقع وبين عبارة الكاتب المجنون هو فارق فقط بالملايين ! بين {إلم يلجأ أحد منهم} وبين عدد اللاجئين فعلًا إلى بلاد إسلامية أو ذات أغلبية مسلمة أو ذات حزب حاكم مسلم ومعلن لإسلامه هو فقط بالملايين. {أحد منهم} و ملايين. فتأمل مدى "الدقة" في هذا الأبله الذي يريد التطور وأن يكون "مثل بلاد الكفار": بالمناسبة أيها الغبي، من أهم ما يعتني به بعض بلاد الكفار المحسنة منهم كأميركا هو القيام بإحصاءات دقيقة والتعبير عن الواقع بدقة قدر الوسع خصوصاً في الأمور القابلة للإحصاء، لا أقلّ هذا ما يرجونه ويشتغلون عليه ويعلنونه. فإن أردت أن تكون مثل الكفار، فابدأ بعدم الكذب في أمور يعلم حتى الأعمى أنها مغلوطة. السعودية استقبلت الكثير من السوريين، وتوفر لهم التعليم والصحة المجانية وتسمح لهم بالعمل، ويبلغ عددهم أكثر من مائة ألف، ليس فقط {أحد منهم} بل مائة ألف منهم، هذا على أقلّ تقدير، وعلى أكثر تقدير يبلغون ٢.٥ مليون، والوسط يقول بأنهم ٥٠٠ ألف لاجئ منذ الحرب في سوريا. بالنسبة للاجئين السوريين تحديداً بعد الحرب هناك، فإن أكثر الدول استقبالًا للسوريين هي بالترتيب: تركيا (٣.٥ مليون)، لبنان (٢.٢ مليون)، الأردن (١.٢ مليون)، ألمانيا (٦٠٠ ألف)، الإمارات وهي من بلاد الخليج الثرية (٢٤٢ ألف)، العراق (٢٣٠ ألف)، الكويت بلد خليجية ثرية أخرى (٢٣٠ ألف)، مصر أرض الكنانة (١١٧ ألف)، السويد (١١٠ ألف)، السودان مع فقرها ومشاكلها (١٠٠ ألف)، اليمن مع كل مشاكلها وهمومها (١٠٠ ألف)، السعودية (بين ١٠٠ ألف و ٢.٥ مليون)، هنغاريا الكافرة (٧٢ ألف)، كندا الكافرة المتقدمة القوية الكبيرة (٦٢ ألف) أقل من السودان وأقل من اليمين، ثم تستمر القائمة ببلاد فيها بلاد عربية وإسلامية وبلاد "كفار"، وأمريكا مع كبرها وقوّتها وثرائها لم تستقبل أكثر من (١٧ ألف) لاجئ. وفرنسا أقل من (١٢ ألف)، وبريطانيا أقل من (١٠ آلاف). الحاصل: هذا المنافق الأفّاك يزعم أن كلّ الملايين الهاربين لم يلجأ أحد منهم إلى السعودية والخليج ومصر، ويشير بذلك حسب المفهوم إلى بلاد المسلمين إجمالًا لأنه جعلهم في قبال "بلاد الكفار"، مع أن الواقع هو أن الملايين لجأوا إلى بلاد المسلمين واستقبلتهم بلاد المسلمين، وعدد الذين استقبلتهم "بلاد الكفار" التي يعشقها ويعبدها هذا الغافل لا يبلغون عدد الذين استقبلتهم لبنان فقط، كل بلاد الكفار من أمريكا وأنت نازل لم تستقبل كما استقبلت لبنان الصغيرة والتي "فيها ما يكفيها" من كل الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فبماذا تفتخر أيها الكاذب الخبيث الذي انمحى عقله بالنفاق كما انمحى خجله به. كيف توقّعت أن تنجو بهذه الكذبة التي من شناعتها لا أجد وصفاً لها. {ملايين الهاربين..لم يلجأ أحد منهم..بل كلّهم يهربون إلى بلا الكفار}. فتأمل كيف يستخفّ مثل هؤلاء بعقول الناس والمسلمين لدرجة أنهم يظنّون أن مثل هذا الكذب سينطلي عليهم.

ثانياً الذين يهربون ويلجأون إلى غير البلاد ذات الأغلبية المسلمة، عربية أو غير عربية، لا يلجأون دوماً إلى "بلاد الكفار" بالمطلق، لكن إلى "بعض" بلاد الكفار، والبعض الآخر من تلك البلاد وإن كانت بلاداً "متقدمة" فإنهم لا يلجأون إليها، مثل روسيا والصين، حسب الأمثلة الخمسة التي ذكرها. والأسباب التي جعلتهم يهربون من بلاد "الهداية والإسلام"-حسب وصفه-هي أسباب موجودة في بعض البلاد المتقدمة كالصين وروسيا. بل وبعضها موجود في بلاد أوروبية وغربية أيضاً مثل انجلترا وكندا مثلًا، مثل بعض قضايا حرية التعبير الممنوعة هناك والمعاقب عليها بالسجن.

ثالثاً الحجة هنا تفترض أن البلد الأفضل هي التي يهرب إليها كل هارب ويلجأ إليها كل لاجئ، بدون أن تحدد أسباب الهرب واللجوء من ناحية، وبدون أن تحدد ما هي البلاد تحديداً التي يهرب إليها الناس الأخرى، وبدون أن تبيّن مدى جدوى أسباب الهروب من الناحية الفكرية والأخلاقية من الناحية الثالثة. وحيث أن الحجّة محشية بالإبهام من كل وجه، فتسقط بثقلها الذاتي دون الحاجّة للردّ عليها بردّ إضافي.

رابعاً السجع السخيف المضمون الذي استعمله، ولعله هو خير ما في "أدب" الكاتب، لا معنى له حسب سياق كلامه ومحتوى حجّته. الحجّة هي تفضيل بلد تستقبل اللاجئين الهاربين، وبلد لا تستقبلهم. فما علاقة كون السعودية بصفة "النبوية"؟ السعودية اليوم ترمز إلى حكم أسرة من قبيلة عربية معيّنة، ترمز إلى نظام حكم ملكي مطلق بالمعنى الشائع للإطلاق، وإلى أفكار مذهب وطائفة معيّنة من المسلمين تختلف عن بقية ال٩٩٪ وزيادة من المسلمين. الأرض بحد ذاتها لا نبوية ولا شقية، لا إيمانية ولا كفرية. الأرض تراب، والحكومة التي على الأرض هي أناس معيّنين لهم توجّه سياسي معيّن. وإن كان يقصد ب"النبوية" أن البعثة النبوية انطلقت من الأرض العربية التي عليها اليوم سلطة تسمى "السعودية"، فالجواب البسيط أن ما حدث على تاريخ أرض لا علاقة له بواقع الأرض، وهو يحتجّ على الواقع اليوم، فما علاقة اليوم بالأمس من هذا الوجه. وكون الأرض قامت عليها سلطة نبوية لا يجعلها دائمة العصمة والحسن، كما أن الحرم المكّي قد سيطر عليه في يوم قبل بعثة النبي وبعدها أناس من المجرمين والأشقياء والكفار والمشركين وأعداء الأنبياء. هذا بالنسبة للسعودية. وأما وصفه لباكستان بأنها "نووية"، فما علاقته باستقبال اللاجئين الهاربين من بلادهم؟ القدرات العسكرية لبلد لا علاقة جوهرية لها باستقبال اللاجئين والذي له أسباب أخرى سنذكرها بعد قليل إن شاء الله، فإن كان كون باكستان نووية يوجب عليها استقبال الهاربين فإن عدم كون السعودية نووية يعفيها من استقبال الهاربين، وقل مثل ذلك في وصف "النبوية" وهو وصف لا ينطبق على الباكستان. وأما وصف أرض الخليج بأنها "الثرية" وكأن استقبال الهاربين شرط لكل دولة ثرية، فإن كان يقصد بالثراء الزيادة عن حاجة سكانها مما يؤهلها لمساعدة الهاربين إليها، فمن جهة ليس كل هارب مفلس يحتاج إلى رعاية الدولة المستقبلة المالية، ومن جهة أخرى هذا الحكم يعفي البلاد غير الثرية من استقبال الهاربين مثل مصر التي بالكاد يكفي ما عندها شعبها بل إنه لا يكفيهم ويحتاجون إلى الدعم الخارجي باستمرار وقل مثل ذلك في الباكستان، فإن كان الوصف بالثراء يوجب استقبال الهاربين فخلوّ الدولة من الثراء الزائد يعفيها من استقبال الهاربين، فإن قبلنا هذا المعنى في تفسير كلام الغافل فينطبق قوله على الخليج والسعودية لكن يسقط عن الباكستان ومصر. وأما قوله عن مصر "أرض الكنانة" فإن سبب تسمية مصر بالكنانة يرجع حسب الآراء المشهورة إلى أحد رأيين: إما لأن طبيعتها آمنة، وإما لأن الله يهلك من طلبها من الأعداء. فهو وصف إما لطبيعتها وإما لحراسة الله لها. والطبيعة والحراسة الإلهية لا علاقة مباشرة لها باستقبال الهاربين وخصوصاً السياسيين منهم. وينطبق هنا ما ينطبق على ما سبق، فإن كان وصف "الكنانة" شوط في قبول الهاربين، والبلد التي لديها وصف "الكنانة" مفروض عليها استقبال الهاربين وهي مُقصّرة إن لم تستقبل الهاربين، فهذا يعني أن الباكستان والسعودية وبلاد الخليج كلّها معفية من هذا التكليف الذي يذكره الكاتب الفوضوي. فكما ترى، الأوصاف متناقضة ولا علاقة جوهرية لها بالحجّة التي يستعملها.

خامساً وهو الأّهم، مقصوده من الهاربين مبهم، فإما أنه يقصد الهارب لأسباب الحرب مثل السوريين أو العراقيين بعد الغزو الأمريكي، وإما يقصد الهارب لأسباب سياسية مثل أصحاب الفكر المخالف للسائد في بلادهم والمعارض السياسي والشاذ جنسياً وما أشبه. ونلخّص فنقول أن الهارب إما يهرب لسبب عسكري أو لسبب سياسي. ثم نقول:

(أ) ليس كل بلاد "الكفار" المتقدمة تستقبل الهاربين إليها. الصين مثلًا وهي بلد متقدمة بحسب تعريف الكاتب، الغالبية العظمى فيها ترفض قبول اللاجئين الأجانب.

(ب) البلاد التي تستقبل الهاربين إليها، لا تستقبل كل هارب ولكن تحدد عدداً معيّناً.

(ج) البلاد التي تستقبل الهاربين وتقبلهم، لا يقبل كل أهل تلك البلاد بسياسة استقبال الهاربين والمهاجرين إليها، وخصوصاً في أوروباً الغربية وانجلترا وأمريكا في هذه الأيّام، التي بدأ يتصاعد فيها التيار السياسي المعروف ب"اليمين المتطرف" وهو نفس التيار الذي كان عليه هتلر وموسوليني ومن أشبه، وهؤلاء يريدون "تطهير" بلادهم من الأجانب، خصوصاً الأجانب العرب والمسلمين. فلا يوجد إجماع ولا شبه إجماع لاستقبال هؤلاء الهاربين، وما قام به بعض هؤلاء من أفعال تجاه الهاربين واللاجئين معروف ومحفوظ بالصوت والصورة. فلا تزعم أيها الخبيث أن الناس في "بلاد الكفار" قد استقبلوا كل هارب ولاجئ، واستقبلوه بالأحضان والقبلات. بل يوجد اختلاف وتضاد وصل إلى العنف أحياناً وخطره يزداد يومياً بسبب هذا القبول الذي قام به الحزب المسيطر.

(د) ولعله من أهم النقاط هنا، هو أن أسباب قبول الهاربين واللاجئين في البلاد التي استقبلتهم ليس الأصل فيه أنه سبب "إنساني" بالمعنى الذي يتم الترويج له عادة، نعم قد توجد أسباب تعاطف ورحمة مجرّدة لكن هذه الأسباب دائماً أسباب ثانوية، الأسباب الرئيسية التي عليها يتم تحديد السياسة العامّة هي أسباب مصالح ومنافع متبادلة يريدها هؤلاء من الهاربين إليهم. وأهم هذه الأسباب لعلها تكمن في ثلاثة أسباب: ١/البلاد الغربية التي أراد قلب نظام الحكم في البلاد التي تحدث فيها المشاكل التي تؤدي إلى هروب الملايين، تشعر بأن عليها مسؤولية قبول عدد منهم. أي هم سببوا المشكلة فعليهم المساهمة بتحمّل بعض آثارها السلبية. فإن كان وجود اللاجئين مصيبة، وسبب المصيبة شرّ مثلها، فإذن "بلاد الكفار" التي ساهمت في إيجاد المشكلة هي شرّ مثلها، ولا تستحق المدح على قبول بعض-فقط بعض-آثار جرائمها وتدخّلاتها. ٢/ تعويض أعداد الولادة المنخفضة في بلادهم. مثلًا، ألمانيا التي استقبلت أكبر عدد من اللاجئين، وبعدها السويد، بالنسبة ل"بلاد الكفار". ألمانيا من أكثر البلاد عقماً، أقصد عدم الرغبة في إنجاب الأولاد، حتى أنها تُلقّب ب"أرض بلا أطفال". المفترض أن معدل الأطفال في حدّه الأدنى هو ٢.١ لكل امرأة، هذا فقط حتى تستمر البلد. في ألمانيا المعدّل هو ١.٥ لكل امرأة. اليوم ألمانيا فيها تقريباً ٨٢ مليون، ومن المتوقع حسب المعدلات الحالية أن تصير في ٢٠٦٠ إلى تعداد سكاني ما بين ٦٨-٧٣ مليون. يعني كأنها أصيب بإبادة جماعية ذهبت بعشرة مليون ألماني. والحلّ الألماني؟ قبول المهاجرين. وهذه سياستهم منذ التسعينات. والنساء المهاجرات ينجبون أكثر من الألمانيات ويقترب معدّل إنجابهم من المعدّل الطبيعي لبقاء عدد السكان. بعبارة أخرى، المهاجرات أقرب للطبيعة والبقاء من الألمانيات. إلى حد ما. ويقول بعض الخبراء بأن ألمانيا تحتاج إلى معدّل ولادة ما بين ٢.٥ إلى ٣ لكل امرأة حتى تتجنّب الهبوط في عدد السكان لاحقاً. لاحظ الفرق بين ١.٤ الآن و ٣ المطلوبة حتى تعرف أحد أهم أسباب لماذا تستقبل ألمانيا المهاجرين. يريدون البقاء أكثر مما يريدون "الحب والرحمة"، وما أجل الرحمة حين تتفق مع المصلحة، لكن هذا لا يعني أن ننسب لهم قدرات خارقة

في الحب والرحمة، وإلا فإن فرنسا لم تفعل مثل ألمانيا وسويسرا وغيرها من بلاد أوروبا لم تفعل مثل ألمانيا. السويد هي الأخرى تعاني من قلّة الإنجاب، ومعدّل الولادة عندها تحت المطلوب. الخلاصة: حين تجد دولة "كافرة" تستقبل المهاجرين العرب والمسلمين تحديداً، فأوّل ما تسأل عنه هو معدلات الولادة في تلك البلاد، والعادة أنك ستجدها منخفضة. ٣/العمالة الرخيصة. وهذا أحد الأسباب، فإن المهاجرين والهاربين عادة ما يكونون عمالة رخيصة في تلك البلاد ويقبلون ما يأخذونه، مما يناسب الرأسماليين. ٤/ اتفاقية ١٩٥١م التي وضعها الغربيون بعد حربهم العالمية الثانية والتي حددت حقوق اللاجئين، والدول الأوروبية والغربية التي لا تريد قبول اللاجئين لعدم توفّر المصالح الأخرى- كغاية تعويض الأولاد أو العمالة الرخيصة وما أشبه- فإنك ستجدها دول تحاول قدر الإمكان التملّص من قبول اللاجئين والالتزام بتلك الاتفاقية الدولية القديمة، ولذلك ستجد أنها لو اضُطرت إلى قبولهم فستقبل أقلّ عدد ممكن يجعلها لا تخرق تلك الاتفاقية، وهذا يفسّر سبب قبول أمريكا بكبرها مثلًا من اللاجئين تقريباً مثل ما قبلت الصومال، فإن سياسية الرئيس ترمب وجماعته هي رفض الأجانب سواء من المسكيك أو غيرها فضلاً عن الشرق الأوسط الذي نظرتهم له-باستثناء الصهاينة أحبابهم.هي نظرة قاتمة اللون جدّاً كما هو معلوم. وبالمناسبة، السبب الذي أجبر بعض الدولة الغربية لقبول عدد معين من اللاجئين، هو نفس السبب الذي غيابه أدى إلى عدم إجبار الدول الخليجية تحديداً لذلك القبول (مع أن دول الخليج منها من يساهم مالياً في مساعدة اللاجئين السوريين تحديداً)، والسبب هو التوقيع على اتفاقة ١٩٥١م وتعديلها اللاحق في الستينات. الغرب مجبور لأنه وقّع على الاتفاقية، الخليج غير مجبور لأنه لم يوقّع عليها. الغرب يقوم بالحدّ الأدنى والموافق لمصلحته، والخليج يساهم مالياً وإن لم يكن مُلزماً بشئ من الناحية القانونية الدولية وإن كان يقبل بعض الهاربين إليه لكن ليس تحت مسمّى اللاجئ وما يتعلّق به.

ثم لو نظرت في أقوال بعض رجالات حكومات "بلاد الكفار"، ستجد أنهم يعارضون قبول اللاجئين. وإما يحتجّون بأن هؤلاء سيؤدون إلى تغيير الجذور المسيحية لأوروبا، وإما لأسباب أمنية واقتصادية (وقل بمثل تلك الأسباب الأمنية دول الخليج أحياناً).

الحاصل: الحجّة ساقطة جملة وتفصيلًا. كالعادة.

٦-{حين يغرق المسلمون الهاربون من رحمة الإسلام أمام شواطئ الكفار، لا أحد ينقذهم غير هؤلاء الكفار. يوفرون لهم المأوى والطعام والشراب والدواء. أما شيوخ المسلمين فإنهم يفتون بقتلهم وتدمير زرعهم وقطع مياه الشرب عنهم، ويطلبون من الأسر الشريفة إرسال بناتها العفيفات لنكاح "المجاهدين" التكفيريين القتلة}

أقول:

هراء جديد من الأديب المجهول. بعشرة كلمات غير متّصلة وحجج مغلوطة.

لنبدأ بقوله {الهاربون من رحمة الإسلام} وأظنّ أنه يشير إلى الهاربين من الحرب في سوريا والفارين إلى أوروبا بالقوارب. هؤلاء لم يهربوا {من رحمة الإسلام}، ما علاقة هذا بالأمر. هؤلاء يهربون من حرب، "أهلية" أو ثورة ثم غزو خارجي. ما علاقة الإسلام وغير الإسلام بالأمر. القضية هنا حرب قامت في بلد، واختار (وفي بعض الحالات اضطرّ) بعض الناس الهروب بقوارب غير آمنة للوصول إلى أوروبا للانتفاع بمقام اللاجئ هناك، فتعرّض بعضهم للغرق. وصف {رحمة الإسلام} هنا مقحم إقحاماً يناسب مستوى سخف الكاتب وتهيّجه الشديد لنقد الإسلام والمسلمين والذي لم أشهده إلا من صليبي أو يهودي أو ملحد من الصنف المتعصّب الأهوج والأرعن، وليس من النوع الذكي والمتأمل ولو قليلًا.

يريد الكاتب أن يوهمنا هنا بأن "الكفار" كانوا دائماً يستقبلون كل من يقف أمام شواطئهم رحمة بهم. وهذا مردود، من جهة لأن حكومات أولئك الكفار قد تسببت مباشرة وغير مباشرة بمقتل الملايين من أولئك المسلمين الآمنين وهم في عقر دارهم. فكيف يبعث المرتزقة ويموّلهم للقتال في سوريا مثلًا أو يبعث نفس جيشه لقتل المسلمين والمسالمين في العراق، ثم يفتخر هذا الأرعن بمساعدة بضعة أشخاص وقفت قواربهم أمام شواطئهم. ومن جهة أخرى لأن أولئك الكفار ما كانوا يرحمون كل من يأتي إليهم بالقوارب حتى لو كانوا هم السبب في ذلك الهروب من بلادهم، مثل ما حدث للفيتناميين والكمبوديين واللاوسيين بعد الغزو الأمريكي المجرم لتلك البلاد حيث مات أعداد كبيرة منهم في البحر، ولم يهتم الأمريكان بهم في بادئ الأمر. ثالثاً لم نسمع أن أحداً من اللاجئين المذكورين بالقواب وقف أمام شواطئ أحد بلاد المسلمين ورفضهم المسلمون وتركوهم ليغرقوا. فعلى ماذا تلومهم وبماذا تفتخر بالضبط؟ هل تريد من حكومة مصر أو إيران مثلًا أن تنقذ الذين سافروا بالقوارب لحدود اليونان؟ أي عبث هذا بالأفكار والكلمات. كيف تلوم دولة لا علاقة لها بالمنطقة التي وصلها أصحاب القوارب أو أرادوا الوصول إليها وغرقوا. هم اختاروا المخاطرة إلى أوروبا بالقارب بدلًا من فعل ما فعله الملايين غيرهم ممن ذهب إلى تركيا أو لبنان أو بقية البلدان وبطريقة قانونية. فإذ لم يسافر بطريقة مشروعة، ثم ضاعف ذلك بارتكاب مخاطرة بحرية، ثم لما غرق وهو في بحر مفتوح أو على شواطئ دولة س، صار الكاتب بصدد لوم الدولة ص وج، أي عقل هذا بالضبط، لا عقل. أنت قلت أنهم صاروا {أمام شواطئ الكفار}، حسناً، مَن المسؤول عن تلك المنطقة؟ نفس الكفار. هذا بديهي، كل دولة مسؤولة عن مياهها الإقليمية وما يجري عليها.

لكن لنجد للكاتب مخرجاً ونقول: هو يقصد بأن بلاد الكفار تنقذ المسلمين اللاجئين إليهم وتوفهر لهم المأوى والطعام والشراب والدواء، وهو يضع هذا في قبال ما وصفه بما يلي {أما شيوخ المسلمين فإنهم يفتون بقتلهم وتدمير زرعهم وقطع مياه الشرب عنهم ويطلبون من الأسر الشريفة إرسال بناتها العفيفات لنكاح "المجاهدين" التكفيريين القتلة}. يعني هو يرسم صورة بين ما يفعله الكفار بالمسلمين في مقابل ما يفتي به شيوخ المسلمين في حق الكفار. فالكفار يرحمون المسلمين، لكن المسلمون يريدون قتل الكفار. هي هي الصورة. فهل هي صادقة؟ أقول: هي أكذب من الكاريكاتور، ولا تخرج إلا من دماغ ثور. فحين يقول شخص {شيوخ المسلمين} بهذا الإطلاق، فلا يبرر هذا الإطلاق إلا أن يكون فعلًا أغلبية شيوخ المسلمين على هذا الرأي، أو أن يكون سياق الكلام يحدد بوضوح المقصود من شيوخ المسلمين، أو أن يكيّف ويقيّد هذا الإطلاق لاحقاً بنوع معيّن من شيوخ المسلمين. فإذا لم يفعل أي واحدة من هذه الأشياء، فالكلام باطل والإطلاق تعميم مغرض وهدفه تشويه سمعة الكل. والآن، هل {شيوخ المسلمين} كلّهم أو أكثرهم أو حتى عشرهم يفتي بقتل "الكفار" كيفما اتفق اليوم-وخصوصاً الأوربيين الذين قابل الكاتب بين فعلهم وبين فتاوى شيوخ المسلمين؟ الجواب البديهي هو أنك لن تجد ولا حتى ١٪ من شيوخ المسلمين يفتي بما ذكره الكاتب اللامبالي بما يكتبه ولا باحترام القراء له (لأنه مجهول-طبعاً). وتستطيع أن تستشف مَن يقصد الكاتب ب{شيوخ المسلمين} المطلقة هذه حين يقول {يطلبون من الأسر العفيفات..الخ}. وإنما المقصود بهم بعض شيوخ السلفية والوهابية المؤيدين لداعش وأشباههم، أي التوجّه الذي يمكن تسميته بالسلفي الجهادي حسب المصطلح عليه وإن كنّا نرفض هذه التسمية غير الدقيقة لهم لكن لنجري على عادتنا مع الاصطلاح الشائع في هذه المقالة فإنها ليست لتصحيح الاصطلاحات. وإذا نظرت في شيوخ المسلمين بالمعنى الكامل لهذه العبارة، أي السنة والشيعة

والإباضية بكل فرقهم وتوجهاتهم ومذاهبهم الحديثة، ثم قارنت بعد نسبة هؤلاء إلى نسبة "شيوخ المسلمين" {التكفيريين القتلة} فإنك لن تجدهم إلا أقلّ القليل الذين لا يبلغ حتى نسبة ١٪ على الحقيقة، بل ولا حتى عُشر الواحد في المائة. وبقية شيوخ المسلمين، ال٩٩٪-٩٩.٩ ٪ يقولون بعكس ذلك تماما ويرفضون مثل تلك الفتاوى بل لعل أكثرهم يجاهر بلعن وتكفير وتبديع تلك الفئة من "شيرخ المسلمين" حسب تسمية الكاتب. فإذا كان هذا هو الحال، يكون وصفه لشيوخ المسلمين بهذا الوصف من أشدّ شهادات الزور على الإطلاق، وستُكتَب شهادتهم ويُسألون—هذا إن كان من المؤمنين وممن يرتدع بالآيات التي يدعي أنه يؤمن بها.

أما عن توفير الطعام والدواء والمأوى لهم، فيكفيك أن تنظر ماذا حدث للكثير ممن وصلوا إلى أبواب بعض الدولة الأوربية من السوريين وكيف تمّت معاملتهم أسوأ معاملة وتم رفضهم وإبقائهم أحياناً جياع لمدة يوم كامل ومحاولة طردهم أحياناً. فإن كان يريد التحدث عن كل حالة، فهذه إحدى الحالات. وإن كان يريد التعميم، فهذه بعض الحالات المناقضة لتعميمه، وما أسوأها وأشدّها، فإن هؤلآء لم يصلوا فقط إلى الشواطئ بل وصلوا إلى نفس البلاد ووقفوا فيها. ولا حاجة للكلام في هذا الباب لمن لا يعرفه ويشاهد الأخبار، وليذهب ويشاهد بالصوت والصورة ماذا حدث لهم وكيف كانت ردّة فعل بعض البلاد الأوروبية "المتقدمة" والتي وقعت على اتفاقية ١٩٥١ أيضاً. بينما تركيا ذات الحزب المسلم والأغلبية المسلمة مثلًا لم تفعل مثل ذلك، ولا نعلم حالة في بلاد المسلمين تعاملت مع اللاجئين الذين وصلوا إلى أبوابها بذلك الشكل، لا أقلّ لم يشتهر حتى أطلع عليه. فبغض النظر عن المقارنة، هو يذكر بأن بلاد الكفار قدّمت كل الخدمات فوراً للذين وصلوا إليها، وهذا باطل قطعاً بالصوت والصورة والأخبار العالمية المحايدة.

٨-{ السيارة التي تركبها والكمبيوتر الذي تستعمله والهاتف الذي لا يفارقك صنع في بلاد الكفار. الدواء الذي تشربه يُصنّع ويأتيك من بلاد الكفار أيها المسلم. الطيارة والدبابة والمدفع والبندقية والمسدس جميعها تصنع في بلاد الكفار.}

أقول:

هذه هي الحجّة التي يكثر استعمالها في هذا الزمان، وهي فكرة التفوّق التكنولوجي للدولة الكافرة على الدول المسلمة، مما يدلّ-حسب الفرض-على تفوّق كل ما هو غربي على كل ما هو إسلامي. وبمجرّد أن تصوّر الحجّة كما فعلنا وتظهر ما تفترضه، يظهر فوراً لك سقوطها والمبالغة فيها.

على فرض أن المقصود بالكفار هم اليسوعيين، فإنه في الماضي كانت الدول الإسلامية أفضل في العلوم الطبيعية والتقنية من الدول اليسوعية، فهذا يفترض-حسب الحجّة- أن يكون الإسلام خير من اليسوعية، واليوم انقلبت الآية من وجه، فصارت اليسوعية خير من الإسلام، ومن الواضح بطلان مثل هذا البرهان. وعلى فرض أن المقصود بالكفار هم الملاحدة عملياً أو عملياً ونظرياً، فإنه ليس كل الدول التي تصنع الكمبيوتر والهاتف هي دول ذات أغلبية ملحدة بنفس الطريقة أو حتى هي نفس الدول التي بدأت بتصنيع تلك التكنولوجيا. فمثلًا، الصين اليوم تصنع أكثر مما تصنعه فرنسا، فهل هذا يعني أن كل ما هو صيني والديانات ذات الأصول الصينية والثقافة الصينية خير من كل ما هو فرنسي والكاثوليكية والثقافة الباريسية مثلًا، إن كان كذلك فلماذا لا نرى الفرنسيون والناس يشتغلون بإقناعهم بأن يصيروا صينيين. لاحظ قول الكاتب الأبله {أيها المسلم} بعد قوله {يأتيك من بلاد الكفار}. وكأنه يريد أن ينبّه على الفروق الدينية وأنها جوهرية في باب الصناعات الآلية والوسائل المعيشية كالهاتف أو التدميرية

كالدبابة. وحسب إحدى المعايير الاقتصادية المستعملة فإن اليابان هي الأولى عالمياً ثم سويسرا ثم ألمانيا ثم السويد ثم أمريكا ثم كوريا الجنوبية ثم فنلندا ثم سنغفوره ثم التشيك ثم أوستريا. وكما ترى فإن اليابان أعلى حسب هذا المعيار من كل دول أوروبا وأمريكا، ومع ذلك لا نرى أن دين اليابان والشنتو يتم تقديمها على بقية البلدان. وحسب معيار آخر تكون أمريكا أو الصين هي الأعلى. ثم كثير جدّاً من الصناعات تتم في الصين، ويتم تصديرها حتى لأمريكا. فهل هذا يجعل أمريكا أقلّ في أديانها وثقافاتها وكل شئ آخر تحت الصين. هل يستطيع الصيني أن يقول للأمريكي: أنا أفضل منك وارضخ وثقافتي خير من ثقافتك وديني وتقاليدي خير من دينك وتقاليدك لأن صناعاتي تصل إليك.

وبما أنه يتكلّم عن المسلم، وتركيا دولة ذات أغلبية مسلمة وحزب حاكم مسلم، فإن الصناعة في تركيا والانتاج في بعض من المجالات وعلى المستوى الأوروبي وأحيانا على المستوى العالمي أفضل من كثير من الدول الأوربية والغربية. وإيران دولة ذات صناعة وإنتاج أيضاً. اندونوسيا. وكثير من الدول ذات الأغلبية المسلمة تنتج آلات وأدوية وفي الزراعة. تركيا أفضل من إيطاليا في بعض مجالات الصناعة، فهل هذا يعني أن إسلام تركيا خير من كاثوليكية إيطاليا، أم هل يعني أن علمانية تركيا خير من علمانية إيطاليا. ماذا لو كانت دولة ذات أغلبية مسلمة في مرتبة أعلى من دولة "كافرة" في مجال صناعي أو زراعي ما، فهل هذا يجعل الإسلام خير من دين وثقافة تلك الدولة. أهكذا هو القياس المعقول في هذا الباب من الصناعات والزراعة.

ثم إن البضائع التي يشتريها "المسلم" في بلاده لا تأتيه بالمجان ولا بالمنح الغربية. هو يشتريها بنقوده، والنقود لا تأتي من العدم ولولا أنه ينتج شيئاً يستحق مبادلته بما ينتج النقود لما استطاع شراء تلك الأشياء. فمثلًا السعودية التي لا صناعة لها يمكن مقارنتها بما تصنعه بقية دول العالَم، إلا أنها في مجال البترول والتمر لها مرتبة عالمية عالية. فهل يستطيع السعودي أن يقول للأمريكي أو لغيره: إن البترول الذي يحرّك سيارتك جاء من بلدي "أيها الكافر"، ولو قطعت عنك البترول كما فعلك الملك فيصل لما استطعت تحريك تلك السيارة التي صنعتها؟ الجواب في كلتا الحالتين: لولا النقود لا صناعة، ولولا النقود لا شراء للمصنوعات، والمسلم أو غير المسلم الذي يشتري شيئاً إنما يشتريه بنقوده ولا يحقّ لأحد أن يمنّ عليه بأي شكل.

أحد أهم أسباب عدم انخراط معظم الدول العربية المسلمة في الصناعة على مستوى كبير وواسع ليس أي "تخلف" إرادي ولا يحزنون. لكن السبب سياسي ومعلوم. وهو أن تلك الدول المصنعة تريد جعل بلادنا أسواقاً لمنتجاتها. السبب بسيط جدّاً ولا مؤامرة فيه لأنه مفهوم وواضح. وهذا الأمر بدأ يتغيّر منذ فترة وهو إلى زوال مع الزمن وتبدّل الظروف والسياسات.

فإن قيل: فضل بلاد الكفار أنها هي التي بدأت باكتشاف تلك الصناعات. قلت: أوّلًا ليس كل بلاد الكفار قامت بالاكتشاف، لكن بعضها فقط والباقي قلّد واستفاد وزاد. فاجعل بلاد المسلمين واحدة من تلك البلاد الغربية و"الكافرة" الأخرى التي استفادت من الدولة التس صنّعت. ثانياً بعض الذين اكتشفوا وصنّعوا وهم في أمريكا كانوا من أصول غير أميركية مثل تسلا وهو من أصول أوروبية شرقية هاجر إلى أمريكا. فهل هذا ينفي قيمة أمريكا ونسبة كل اختراعات تسلا إليها. ويجعل الفضل للثقافة التي جاء منها تسلا، أو إلى أصوله الدينية المذهبية الأورثوذكسية بدلًا من البروتستنتية الشائعة في أمريكا. هذا ليس حجاجاً لكنه فوضى واعتباط طفولي، لكننا نجاري فيه قليلًا لأن الناس كثيراً ما يستعملون

هذه الأفكار لمحاولة اختلاق طعن جوهري في الإسلام والمسلمين المعاصرين وكأن سبب عدم اكتشافهم للمصباح الكهربائي هو الصلوات الخمس أو عدم انتاجهم مثل الصين هو شعر امرؤ القيس.

أكثر ما استغربت منه من كل ما سبق أن الكاتب ولعله في فورة هيجانه العاطفي لم يلتفت إلى أنه فضح كفاره المحبوبين بنسبة الاختراعات الإيجابية والسلبية في آن واحد. نعم، أولئك الكفار الذين يعشقهم قد اخترعوا الهاتف والكمبيوتر، ولنقبل مبدئياً بالرأي الشائع المغلوط بأن هذه الاختراعات خير محض تنزّل من عند الخير المحض ولا شرّ فيها. لكن ألم يلتفت إلى أنه قال {الدبابة والمدفع والبندقية والمسدس جميعا تصنع في بلاد الكفار}، أي فخر في اختراع هذه الأدوات النارية اللا إنسانية والمدمّرة لكل نتاج الإنسانية وصناعاتهم التي يحبّها الأخ غير المكرّم؟ نعم، نحن ندع للكفار "شرف" اختراع هذه الأدوات المدمّرة والنارية ونستطيع أن نقبل بكل راحة ضمير أن أحد أهم الأسباب الجوهرية التي منعت المسلمين من اختراع مثل هذه الآلات النارية هو الأمر النبوي الناهي عن قتل أي إنسان بالنار وتعذيبه به. فهذه نحن نُسلّم بها بلا اعتراض. حتى المنجنيق الذي كان يستعمله بعض جيوش المسلمين في الماضي، لم يكن منجنيقاً نارياً هدفه حرق الناس، لكن كان غالباً أو دائماً حجرياً جامداً هدفه تدمير الأسوار حتى يخرج المعتدين الجبناء من وراء الأسوار والمقاتلة وجهاً لوجه كالرجال في الساحة وكانوا يحرقون الجنود الذين يتسلّقون الأسوار بالنار الإغريقية السائلة فاضطر المسلمون إلى استعمال المنجنيق من بعيد لتدمير الأسوار قبل الهجوم. حرق الناس بالنار، واستعمال أدوات تدميرية عشوائية لا تعرف مَن تقتل ومن تترك، وتدمّر بدرجة كبيرة، هذه كلّها لم تكن يوماً من قيم المسلمين التي جاءت القيود عليهم فيها من ذات الإسلام. فنترك خزي اختراعها وقبول تعريض بني ءادم لها ل"بلاد الكفار" التي أنتجتها. وتستطيع أن تقول بأن شرف اختراع الهاتف والطيارة قد أزالته خسّة اختراع القنبلة والدبابة. فإن أرادوا رفع رؤوسهم بالاختراع الأول، فليخفضوها ويخفوها تحت الأرض من الاختراع الآخر.

٩-{ في بلاد الكفار لا يبحثون عن فتاوى تبيح لهم قتل بعضهم لمجرد الاختلاف بالرأي أو المنهج وأنتم تفتون وتبيحون قتل وذبح البشر واغتصاب الحرائر. في بلاد الكفار لا يحكم على الإنسان بالقتل إذا كان على منهج مختلف، ولا يقتل لأنه غيَّر مذهبه أو دينه. أما أنتم "شيوخ الإسلام الحنيف" فهذه لعبتكم بحق المسلمين حتى والبشرية جمعاء. في بلاد الكفار لا يعتقل المواطن ويقتل لأنه معارض أو مخالف بالرأي بينما يحصل هذا وأكثر في بلادكم أيها المسلمون.}

أقول:

إن أراد بلاد الكفار في الماضي، فالأمر أوضح من الرد عليه، فإن أوروبا والذين هاجروا منها إلى أمريكا قد أفتوا بإباحة قتل بعضهم البعض وقتل غيرهم (مثل الهنود الحمر) بالملايين كما هو معلوم للجميع ولا يحتمل حتى المكابرة.

وإن أراد بلاد الكفار في الحاضر، فهذا أيضاً حاصل إجمالًا. أما إذا أخذنا روسيا والصين والإعدامات فيها والاغتيالات والتغييب في غياهب السجون للمفكرين والمعارضين السياسيين و كل من يختلف مع الحزب الحاكم سياسياً في المنهج والرأي، فالأمر واضح.

وأما إذا أخذنا مثال أمريكا، فلا تبحث عن ماذا يفعلون بالمختلفين معهم الذين لا يبالون بالموضوع الذي يختلفون به معهم، وهنا المغالطة الشائعة. ابحث عن الموضوع الذي يهتمّون به وانظر ماذا يفعلون بالمختلفين معهم فيه. أبرز مثال على ذلك وهو مثال قريب جدّاً، الاختلاف في الرأي والمنهج الاقتصادي بين الشيوعية والرأسمالية. أمريكا وبعض البلاد الغربية تتبنّى الرأسمالية، بعض بلاد العالم مثل روسيا

وفيتنام وكوبا وبعض بلدان أمريكا الجنوبية أرادت الشيوعية. هذا اختلاف بالرأي الاقتصادي والمنهج، فماذا فعل الأمريكان؟ إما غزوهم مباشرة وذبحوا منهم الملايين، وإما أيّدوا عساكر طغاة حتى يقلبوا الحكم الشيوعي في تلك البلاد ويجبروا الرأسمالية ويحافظوا على مصالح أمريكا فيها. وتفصيل ذلك مشهور ومكتوب بخطّ أمريكان بل ويعملون في جامعات أمريكية مدعومة من البنتاغون أيضاً مثل نوام تشومسكي وغيره، اذهب وهم يشرحون لك كيفية احتمال الأمريكان للاختلاف في الرأي والمنهج. فإن قلت: لكن هذا يفعلونه بالغير وليس بالمواطنين. قلت: الإنسان إنسان، وهذا التفريق لا معنى له في باب العدل والظلم. ومع ذلك، انظر ماذا فعل الأمريكان أيام ما يعرف ب "الخوف الأحمر" و "الحرب الباردة" بالأمريكان الذين اشتبهوا بأنهم من الشيوعيين أو دعاة للشيوعية، فإنهم زجّوهم في السجون. وبالمناسبة، بعض الدول الأوروبية مثل أورستريا تحكم بسجن الإنسان ولو كان أكاديمياً فيلسوفياً تاريخياً إذا قال برأي مخالف في بعض الأمور مثل المحرقة النازية لليهود. فليس كل رأي سياسي وعلمي وفلسفي مقبول به بالمطلق.

نعم يوجد كثير جدّاً من مشايخ المسلمين، بالمعنى الصحيح للعبارة، ممن لا يزال يفتي بقتل مَن يتبنّى بعض الآراء وينشرها بين الناس، ويقتلون على التعبير، وهذا خطأ جسيم وظلم عظيم نعارضهم فيه. لكن الفرق بين هؤلاء الشيوخ وبين نظرائهم في بلاد "الكفار" من رؤساء الديانات هناك يكمن في: أن هؤلاء الشيوخ استمرّوا على نفس الفتاوى التي قالها المشايخ في الماضي، لكن رؤساء تلك الديانات في الغرب-أكثرهم وليس كلّهم- قد توقّف عن القول بتلك الفتاوى التي كان يقول بها سلفه في الماضي. فمثلًا في اليسوعية الكاثوليكية والبروتستانتية وكذلك في اليهودية، توجد أحكام بالقتل والذبح على من يقول ببعض الأفكار ويفعل بعض الأعمال، لكن اليوم كفّوا عن القول بها. فمشايخنا أصدق في دينهم من مشايخ تلك الديانات، مهما كلّف الثمن، عادة. وإن كانوا من الناحية العملية كثير منهم أو معظمهم صار لا يقول بتلك الفتاوى القديمة لسبب أو لآخر. ثم إن مشايخ المسلمين الذين يقولون بذلك لا يملكون عادة سلطة سياسية، أما بالنسبة لرؤساء المذاهب الفكرية التي توازي الدين في هذا الزمان وهي المذاهب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والنفسانية في الغرب، فإن هؤلاء فيهم من يبيح القتل والتعذيب والسجن لكل من يختلف معهم في رأيه ومنهجه. وإذا نظرت إلى فتاوى علماء النفس عندهم ستجد أن فيها من الظلم والتسلّط الشئ الكثير تحت مسمّى "المرض النفسي" (وهو بديل ل"بدعة" و"كفر" أو "هرطقة" القديمة). من سجن في "مصحة"، إلى أخذ أولاد الإنسان منه، إلى إجباره على تناول المخدرات مدمرة لنفسه وعقله وصحته، طبعاً كل ذلك تحت مسميات برّاقة وحجج "علمية". ولو نظرت إلى كمّية الحالات التي يسميها هؤلاء "مرض نفسي"، فستجد أنها أكثر وأسوأ مما يسميه أعتى السلفية والوهابية بالكفر والبدعة والحرام، في كثير من الحالات. وليس هذا محل تحقيق هذا الأمر لكننا نشير بإشارة لمن يفهم ويبحث ولعلنا نحرره في مقالة أخرى إن شاء الله.

أما عن "اغتصاب الحرائر" بمعنى السبي في الحرب. فهو قول يقول به معظم مشايخ المسلمين من الناحية الفقهية، وإن كانت غالبيتهم العظمى اليوم من الناحية العملية لا يقولون به مطلقاً بل ويشنّعون على من يفكّر حتى بالعمل بمقتضاه، منهم من يقول ذلك لأنه أعاد النظر في الأدلة فوجدها غير منتجة ومنهم من يرى الأدلة موجودة لكن الشروط التي تبيحه قد زالت فيسقط الحكم بعدم توفّر شروطه. لكن مع ذلك، لا أعلم نصّاً في الإسلام، ولا حتى تلك النصوص التي يعتمد عليها من يقول بالسبي، يجيز "اغتصاب" امرأة وإجبارها على شئ لا تريده، كتاب الله والسنن بين أيدينا ولا يوجد لذلك شاهد أعلمه.

هذا بالنسبة للغالب على مشايخ المسلمين من الناحية الفقهية والعملية. أما بالنسبة للكفار، ففي الماضي وفي دينهم اليهودي-اليسوعي فإن نصوص السبي وواقعه والعمل به عندهم مثل ما هي عند أولئك المشايخ المسلمين، بل هي في كتابهم المقدس المحوري. بعض ملوكهم وأنبيائهم كانت له مئات الجواري والإماء، بل الألوف. والاستعباد عندهم جائز، للرجال والنساء، وهو أسوأ بكثير جداً من الاستعباد كما قال به مشايخ المسلمين أولئك. فلا يستطيع أحد من "الكفار" أن يدّعي الفضل على المسلمين في هذا الباب. وإنما هو شئ كان يعمل به الجميع، وموجود في النصوص الدينية التي يقبلها الكل تقريباً، فهم مثل أولئك المشايخ المسلمين من وجه وأسوأ منهم من وجه آخر. فلا فضل لهم عليهم في هذا الأمر. لا الاستعباد ولا الاغتصاب. ثم لو بحثت في حوادث الاغتصاب التي قامت بها الجيوش "الكافرة" في الحاضر، خصوصاً الأمريكان في العراق مثلًا، حيث تم اغتصاب ليس فقط النساء بل الرجال أيضاً في سجون مثل أبو غريب، فإن دعوى الفضل والشرف الجنسي لا تكون من المُسلّمات، فضلًا عن الاتجار بالبشر والدعارة الإجبارية وما أشبه في تلك البلاد.

أما عن كيفية التعامل مع المعارض السياسي، فلا مجال للنقاش أن الدول "الإسلامية" في الماضي والحاضر سيئة جدّاً وإلى حد مقيت جدّاً في هذا الباب، هذا لا ننازع فيه. ونحن ضدّه وحججنا من صلب الإسلام والقرءان أيضاً. لكن أن يذكر "بلاد الكفار" وكأنها خير من بلاد المسلمين في هذا الباب فهو الذي ننازع فيه بل البرهان يدلّ على خلافه، ليس فقط في الماضي بل والحاضر. انظر ماذا يحصل للمعارض في الصين وروسيا وهي من البلاد المتقدمة عنده والمعتبرة والتي لا تعمل بالشريعة الإسلامية حسب قوله. فإن كان يرى هذا الأمر ناسفاً لكل خير في البلاد وأهلها، فليدخل روسيا والصين وكل بلد أخرى تشبههما من بلدان أوروبا بدرجة أو بأخرى في الباب. فعلى معاييره، لا مجال لطعنه في بلاد المسلمين في هذا الأمر، لأنه مدح دولًا أخرى فيها مثل هذه الممارسة مع المعارضين السياسيين.

أما عن كيفية التعامل مع المرتدّ دينياً، فإنك لو بدّلت الدين بالدين المناسب للعصر كما ذكرت لك من قبل أي الدين الاقتصادي والسياسي والعسكري والنفساني، فتصير أحكام الردة عندهم أقسى من أسوأ حكم ردّة وضعه فقيه مسلم، لأنهم يجيزون إغراق البلاد كلّها بالدماء والصواريخ في حال "ارتدّت" عن الدين المقبول للغربيين. وأما لو نظرت للدين بالمعنى الشائع، فإنه في ما يناظره عند الغربيين، أي اليهودية واليسوعية، فإن أحكام الردّة عندهم مثلها عند من يقول بها من شيوخ المسلمين بل أسوأ في كيفية التعذيب والقتل والنصوص الشاهدة على هذا الأمر وتاريخها معروف للجميع فلا نعيده. و"الطهرانيون" الذين هاجروا من انجلترا إلى أمريكا كانوا متعصبين ويرتكبون العنف بقسوة مع أصحاب المذاهب اليسوعية المخالفة لهم فضلًا عن الأديان الأخرى. ولو دققت النظر في هذا الأمر من كل وجه في "بلاد الكفار" في الماضي والحاضر فإنك لن تجرؤ على كتابة مثل هذا الفخر الفارغ والمقارنة الاعتباطية التي ارتكبها الكاتب. تعصّب البشرية أسوأ من مقارنة جنس مع جنس في الفضل فيه، وإن كان المسلمون اليوم في أبواب أكثر تعصّباً فإنهم كانوا في الماضي أكثر تحرراً، فليشفع لسوء حاضرهم حسن ماضيهم، وليخزي حسن حاضر الغرب سوء ماضيهم، بالتالي يتساوى الناس إجمالاً في هذا الأمر، ويبقى البحث عن كيفية تحسين السئ وكيفية تحصين المحسن لكي لا يعود لإساءته، وهذا هو المفيد.

١٠-{في بلاد الكفار لا يختفي الكاذب والمسئ واللص وراء لحيته ومسبحته الطويلة، أما في بلادكم فهو مهنتكم وما أكثركم}

أقول: هذه باردة جدّاً. لأنك لو قارنت من يذكرهم بما يفعله نظراءهم من اليسوعيين مثلًا في أمريكا-المسمين ب "التليفانجيلست"-فستجد صنعة النصب والتخفي وراء مظاهر الدين لكسب الأموال والاحتيال موجودة عند الجميع. مثل هذا النفاق موجود ولا يزال في كل مكان، ولا يوجد حتى مجال للمفاضلة. وأما إن قارنتهم بنظيرهم الواقعي أي السواينتست والسياسيون والقانونيون وما أشبه، فحدّث ولا حرج فهؤلاء يأكلون الدنيا بالظهور بمظهر العلم والفكر الحر وعقولهم وضمائرهم في جيوب أصحاب الأموال والقوة. هذه النقطة لا تستحق أكثر من هذه العبارة.

...-...

أما وقد فرغنا من النقاط العشر التي تتلخص فيها مقارنات الكاتب، فالنتيجة كما رأيت: كلام فارغ ومتناقض وغير مدرك للواقع والتاريخ ولا حتى بأبعاد كافية لتكوين رؤية واضحة وحكم معتبر.

وآخر ما قاله الكاتب من أمور تستحق النقد هو قوله {أنا سوري وأريد أن يكون بلدي مثل بلاد الكفار}. طبعاً لا أدري ماذا بقي من حقيقة كلمة "سوري" إن كان سيصير مثل "الكفار". يعني هل السوري كافر، أو هل السوري مثل الكفار، وأي كفار بالضبط وفي أي مجال هل في الاقتصاد مثل الصين أم أمريكا، هل في السياسة، هل في الاجتماع، هل في القانون، فإن كل ذلك يختلف بين الدول المتقدمة التي ذكرها. لا ندري يريد أن يكون مثل مَن بالضبط وفي ماذا. ولا ندري أيضاً ماذا بقي من كلمة "سوري" إن صار مثل من يريد أن يصير مثلهم، فإن الاسم يدلّ على الواقع فإذا اختلف الواقع اختلف الاسم، أم أنه يا ترى يريد أن يكون له ظاهر الاسم بدون حقيقة المسمى ويريد أن يصير مثل أولئك "المسلمين" الذين يأخذون الاسم دون الحقيقة التي هو عليها على ما يبدو من دعواه بأنه {مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأتدبر القرآن وأدعو إلى سبيل ربي بالحكمة والموعظة الحسنة}. وبالنسبة للقرآن، فما وجدنا له أثر صحيح في ظاهر مقالته. وبالنسبة للحكمة، فهو أجنبي عنها. وبالنسبة للموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن فلم يشمّ رائحتها ولا تذوقها فضلًا عن نشرها وإفاضتها. ومن طرافته أنه قال {الأمر لا يحتاج إلى برهان} ثم شرع في البرهنة {انظر إلينا...الخ} مع فشله في البرهنة ! فكأن ادعى بأن القضية لا تحتاج إلى برهان لأنه لا يملك القدرة على تقديم البرهان المقبول لمن يريد التفكير في ما يقدّمه لا يقبله لاشعورياً وبالرغم من ضبابيته.

...-...

فإذا أبعدنا فكرة التشبه ببلاد الكفار أو أنه ينطلق من القرآن، ونظرنا فقط في إيجابيات ما يقوله وجرّدناها من هذه الفوضى اللفظية التي ملأ بها مقالته ولم يحسن الاحتجاج لها ولا توصيل فكرته منها. أي لو قمنا ببعض عمليات التجميل له ونزعنا الحواشي وعملنا عملية شفط الدهون الزائدة من كلماته فنستطيع أن نصل إلى لبّ ما يريده ولم يحسن توصيله ولا الاحتجاج له، وألخّصه في ما يلي:

١- انتظار الفرصة المناسبة للدعوة إلى ما تريده، والفرصة المناسبة هي زوال الخطر المادي عليه. (هذه آخذها من رأس المقالة "بعد طرد داعش والتكفيريين"، فإنها تفهمنا بأنه قبل طردهم لم يقل بما قاله لأنه خشي على رأسه وحق له ذلك.).

٢- قول ما يناسب الحقيقة فقط. والبعد عن ترديد الأباطيل.

٣- العمل بالشريعة الإسلامية ليس سبباً ضرورياً للتقدّم. والتقدّم هو الصناعة والانتاج تحديداً (لأن الصناعة والانتاج هي الشئ الوحيد المشترك بين الصين واليابان وروسيا وأمريكا والصين، إذ يختلفون في ما سوى ذلك من حريات وحقوق وما إلى ذلك من أمور ذكرها.).

٤- بناء الأحكام على النظر في الواقع.
٥- جعل البلاد قبلة لتحصيل العلم.
٦- جعل البلاد محلاًّ للعيش بكرامة.
٧-جعل البنوك آمنة. (لا أدري كيف، لكن المهم هكذا يريد).
٨- بناء مصادر موثوقة للمعلومات.
٩- استقبال الهاربين واللاجئن وإنقاذهم وتوفير المنتجات والخدمات لهم.
١٠- عدم الإفتاء بقتل الآخر وتدمير زرعه وقطع مياه الشرب عنه.
١١- لا تطلب من الأسر الشريفة إرسال بناتها العفيفات لنكاح التكفيريين. (ولا أدري إن لم تكن الأسر شريفة، ولا البنات عفيفات، ولم يكن طالب النكاح هم التكفيريين لكن جنود بلاد الكفار "المحررين" وأرادوا نساء كما يفعلون عادة في البلاد التي يستقرون فيها كثيراً كالأمريكان في بعض بلاد آسيا مثلًا، فما هو الحال حينها. لكن المهم، هذه عبارته).
١٢- جعل البلاد صانعة لكل شئ ومصدّرة له، سواء كان إيجابياً كالهاتف أو سلبياً كالدبابة.
١٣- إيجاد حرية الرأي والاختلاف والتعبير السياسي والديني.
١٤- منع اغتصاب الحرائر.
١٥- إيجاد حرية الارتداد عن الدين والمذاهب.
١٦- الصدق وعدم الاختفاء وراء المظاهر الدينية.
١٧- الاعتزاز بالقومية (من قوله "أنا سوري".)
١٨- الانتفاع من الخير الذي أوجده الآخر. (أقول هكذا بدلًا من تقليد الآخر أو أن تصير قرداً للآخر، وذلك من قوله "أريد أن يكون بلدي مثل بلاد الكفار".)
١٩- الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.
٢٠- تدبر القران والدعرة إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة.
٢١- جعل الإسلام سبب راحة وأمان في العالَم وبناء الأمّة الإسلامية والبشرية والإنسانية. (لا أفهم الفرق بين البشرية والإنسانية بالضبط، وعندي تأويل لكن لا داع لذكره إذ لعله لم يفكر فيه.).

أقول: إذ وضعنا رؤيته الإيجابية بعيداً عن المهاترة والاحتجاج الذي لا يحسنه، فحينها نجد رؤية جميلة وتستحق العمل لها بشكل عام. وهذه الإيجابية التي في ذلك الطوفان من السلبية والعشوائية هو الذي يبرر النظر في هذه المقالة وبغض النظر عن صاحبها. ولكن مع تذكّر بأن العبرة ليست في المقولات المجملة بل في التفاصيل وكيفية تطبيقها واقعياً. وهذا أمر لا يكفي فيه المقارنة مع الآخر كما يفعل عادة سفهاء الحداثيين، ولا يكفي فيها التقريع واللوم على التقصير. المقارنة والتقريع لا تبني شيئاً ولا تمد الإنسان بالنور والصبر الكافي لبناء شئ له قيمة. ولذلك هذه المقالة إن نفعت فإنها تنفع من جهتين: هذه الخلاصات الإيجابية التي ذكرناها، وإن كانت من الأمور المعلومة للجميع تقريباً ولا أحسب إلا أن معظم الناس يوافق على مضمونها إن وضعناها بهذا التجريد. ومن جهة أخرى، فإنها تنفع بشكل عكسي، أي بأن لا تفعل مثل ما فعله هذا الكاتب للتسويق والترويج والدعاية لهذه القيم والأفكار الإيجابية، فإنك لن تساعد في ترسيخها في قلب أحد ولا تبصير عاقل فاعل بما عليه إنفاذه وكيف. والشر يدلّ على الخير حين يقول لك "لا تكن مثلي". هذا والحمد لله رب العالمين.

....انتهى الكتاب والحمد لله.